This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

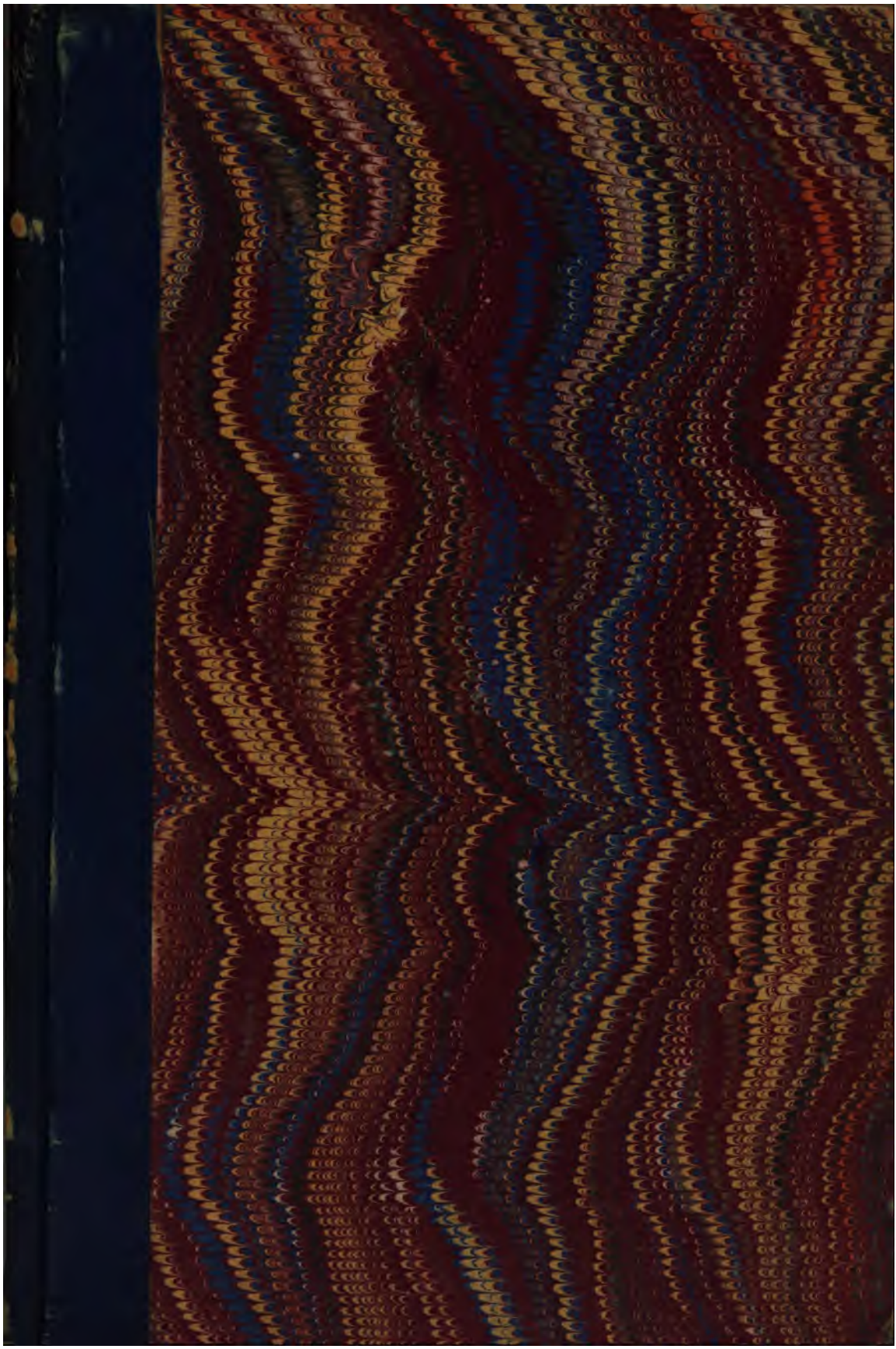
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

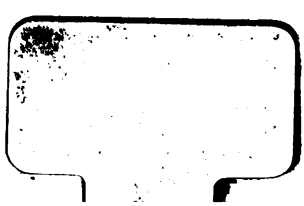
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



600059196-



DIE

SUBSTANZENLEHRE JOHN LOCKES

MIT BEZIEHUNG AUF DIE CARTESIANISCHE PHILOSOPHIE

KRITISCH ENTWICKELT UND UNTERSUCHT

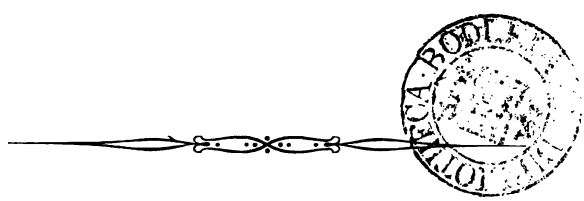
VON

DR. AUG. DE FRIES.

Nihil est in ideis nostris, quod menti non fuerit innatum. — Sane non dubium est, quin ea omnia quae doceor a natura aliquid habeant veritatis.

Desc.

INAUGURAL-DISSERTATION.



BREMEN.

VERLAG VON G. A. VON HALEM.

1879.

265. i. 537.

SEINEM

HOCHVEREHRTEN LEHRER

HERRN

HOFRATH PROFESSOR D^R. C. FORTLAGE

IN

DANKBARER ERGEBENHEIT ZUGEEIGNET

VOM

VERFASSER.

Einleitung.

Die Philosophie Lockes fiel in eine Zeit, in welcher der Rationalismus und eine skeptische naturalistische Philosophie mit einander wetteiferten; auf der einen Seite erhoben sich die imposanten Systeme eines Descartes, Malebranche und Spinoza, auf der anderen regte sich die Skepsis in verschiedenen Formen; in vielen Schulen spukten noch die Trümmer einer disputirsüchtigen Scholastik; Bacon von Verulam hatte die Philosophie auf den Weg der Empirie verwiesen, und Newton sein „cave metaphysicam" gesprochen. Es war durchaus natürlich, wenn unter solchen Verhältnissen das Denken sich auf die Möglichkeit und die Grenzen des menschlichen Erkennens richtete, wenn man fragte, ob der Mensch überhaupt die genügenden Mittel zur Erkenntniss der Wahrheit besitze und in welchem Masse. Diese Frage nimmt Locke auf und sucht sie in seiner philosophischen Hauptschrift [1] zu beantworten. Den Ursprung, die Ausdehnung und Gewissheit des menschlichen Wissens, sowie die Grundlagen und Abstufungen des Glaubens, der Meinung und Zustimmung zu erforschen, das nennt er selbst den Zweck seines Essay's [2]. Eine solche Einsicht in den Ursprung des Wissens, die Grenzen und den Werth desselben hat zunächst zweierlei Folgen: einmal bringt sie den Hochmuth, der ein all-

[1] John Locke, An Essay concerning human understanding in four books, London 1690.

[2] B. I, ch. 1, § 2.

umfassendes sicheres Wissen in Anspruch nimmt, in's Gedränge; dann aber, weil sie zeigt, wie weit der Blick des Verstandes reicht, wie weit er Gewissheit zu erlangen vermag, wird sie auch die Skepsis heilsam limitiren und zur Zufriedenheit mit dem factischen Besitzstande an Erkenntnissgaben führen[1]. Es erhellt hiernach der Zusammenhang der Locke'schen Philosophie mit dem Rationalismus und der Skepsis. Obschon sie ihre tiefere Wurzel in dem durch Bacon und andere begründeten Empirismus hat, so geben jene philosophischen Richtungen ihr doch das eigenartige Gepräge. Wir meinen das Gepräge einer wohlthätigen Reaction des gesunden wissenschaftlichen Geistes gegen metaphysisches Scheinwissen und skeptische Selbstzersetzung. Sie verneint beides, eine adaequate Wesenserkenntniss, deren der Rationalismus sich rühmte, wie nicht minder die ἀκαταληψία und ἐποχή der Skepsis. Besitzt der Mensch gleich keine Flügel zum fliegen, so hat er doch Beine zum Gehen; fehlt ihm das helle Sonnenlicht der Erkenntniss, so leuchtet doch in ihm eine Kerze hell genug für seine Zwecke. Wäre der nicht ein Thor, der den Schein der Kerze verschmähen wollte, weil ihm das klare Licht der Sonne vorenthalten ist?[2] Auf solcher Basis fussend, gegen rationalistische, scholastische und skeptische Doctrinen in die Schranken tretend, muss die Philosophie Lockes nothwendig einen untersuchenden, abwägenden und abmessenden, mit einem Worte einen kritischen Charakter erhalten. Man hat sie daher auch mit Recht den Ausgangspunkt einer nüchternen, kritischen Weltanschauung genannt.

Kein Gegenstand ist nun mehr geeignet, in den Kern dieser Weltanschauung einzuführen, als die Lehre von den Substanzen. Darin liegt auch der Grund, weshalb wir dieselbe zum Object unserer Untersuchung machten. Die Substanzenlehre Lockes führt zu drei Cardinalfragen der Philosophie, welche wir die psychologische, die ontologische

---

[1] Ibid. § 4.

[2] Ibid. § 5; 6; B. II, ch. 23, § 12.

und die erkenntnisstheoretische nennen wollen. Sie sucht zunächst die Genesis der verschiedenen Substanzvorstellungen nachzuweisen, dann demonstrirt sie ihre Realität oder das Sein der Substanzen, und erörtert endlich die Erfassung dieses Seins durch das Denken. Eine Darstellung der Lehre Lockes von den Substanzen an der Hand des eben bezeichneten Leitfadens wird allerdings dadurch bedeutend erschwert, dass Locke selbst keine systematische Entwickelung einer solchen giebt. Allein, sammelt man sämmtliche Stellen der Quellen über diesen Gegenstand, so werden sich ganz ungezwungen jene Gesichtspunkte für die Gruppirung und Anordnung des zusammen getragenen Materials ergeben. Darum haben wir auch keinen Anstand genommen, diese Gliederung unserer Darstellung zu Grunde zu legen. Diese sondert sich demgemäss in drei Theile, von denen der erste die Genesis der Substanzvorstellungen, der zweite das Sein der Substanzen und der dritte die Erkenntniss der seienden Substanzen behandelt.

Locke verdankte sein reges philosophisches Interesse vorzüglich dem Studium Descartes'scher Schriften. Indessen seine ganz anders angelegte Natur, sein hauptsächlich auf das Praktische gerichteter Sinn, seine medicinischen und naturwissenschaftlichen Studien, wie andererseits der ganze Geist der Zeit, wie er auf ihn einwirkte, brachten ihn, so hoch er Descartes schätzte, doch in einen Gegensatz zu ihm. Das tritt in seinem Versuch über den menschlichen Verstand, besonders in den Partien, welche die Substanzenlehre betreffen, sehr stark hervor. Eine Darstellung dieser wird darum nothwendig auf die entsprechenden Lehren Descartes Bezug nehmen müssen, wenn nicht manche polemische Excurse Lockes ganz unverständlich bleiben sollen; wir haben deshalb unserer Arbeit an die Stirn geschrieben, dass sie eine Darstellung der Locke'schen Substanzenlehre mit Beziehung auf die cartesianische Philosophie zu geben versuche.

Wenn wir nun darauf verzichten müssen, hier auf den näheren Charakter unserer Untersuchung einzugehen, so wollen wir nur noch bemerken, dass eine Monographie über die Substanzenlehre Lockes unseres

Wissens noch nicht existirt. Was bisher über diesen Gegenstand geschrieben wurde, findet sich in Einzeldarstellungen der Locke'schen Philosophie, wie in den betreffenden Abschnitten geschichtsphilosophischer Werke zerstreut, und ist, soweit es unsere Auffassuug unterstützt, oder von derselben abweicht, an den entsprechenden Stellen angezogen worden.

Wir citiren Locke nach: „The works of John Locke in three volumes, London MDCCXXII" und Descartes nach: „Renati Des Cartes, opera philosophica etc., Francofurti ad Moenum, MDCXCII."

Erster Abschnitt.

Die Genesis der Substanzvorstellungen.

§ 1.

Ohne eine eingehende Orientirung über die Genesis der einfachen Vorstellungen und die weitere Verarbeitung derselben würde eine Darstellung der Genesis der Substanzvorstellungen der zu ihrem Verständniss erforderlichen Substruction ermangeln. Daher stellt sich uns am Eingange unserer Untersuchung zunächst die Frage nach dem Ursprunge der einfachen Vorstellungen. Wir finden Locke hier in einer lebhaften Polemik gegen einige seiner Zeitgenossen, welche die alte Lehre vertraten, dass der Seele gewisse Vorstellungen und Grundsätze ursprünglich eigen oder angeboren seien. Unter ihnen ist insbesondere Descartes zu nennen, durch den die Lehre von den ideis innatis dadurch eine hervorstechende Bedeutung erhielt, dass er gerade den fundamentalen Begriffen seiner Philosophie, wie dem Begriffe des eignen Ich — mihi est innata idea mei ipsius [1] —, dem festen Angelpunkte seines Systems, ferner dem Begriffe Gottes — sane non mirum est, Deum me creando ideam illam (sui) mihi indidisse, ut esset tamquam nota artificis operi suo impressa [2] —, der ihm allein die Wahrheit einer realen Welt verbürgt, dann aber gewissen Gemeinbegriffen oder veritatibus aeternis — veritas aeterna, quae in mente nostra sedem habet [3] —, auf denen seine ganze metaphysische Argumentation beruht, jene Ursprünglichkeit vindicirt. Locke fasste die Theorie von dem Angeborensein in dem Sinne auf, als bedeute sie einen ursprünglichen Besitz von Erkenntnissen, which the souls of men receive in their first beings, and which they bring into the world with them, as necessarily

[1] R. Desc., Medit. tertia.

[2] Ibid.

[3] R. Desc., Princ. philos. I, 49.

and really as they do any of their inherent faculties.[1] Gegen das so von ihm praecisirte Angeborensein kehrt er die ganze Schärfe seiner Polemik. Ihm gegenüber ist er bemüht, nachzuweisen, dass es überhaupt keine angeborenen Vorstellungen und Grundsätze, weder theoretische noch praktische, gebe; eine Annahme, die schon deshalb absurd erscheine, weil die Seele ursprünglich mit allen erforderlichen Mitteln ausgestattet sei, um sich solches Wissen erwerben zu können. Nach ihm ist die ursprüngliche Seele vielmehr weissem Papier vergleichbar, und wie ein unbeschriebenes Blatt void of all characters. Ihren gesammten Vorstellungsvorrath erhält sie allein aus der Erfahrung.[2] Diese ist eine doppelte; entweder entsteht sie durch die Wahrnehmung äusserer Dinge, oder sie erstreckt sich auf die inneren Vorgänge der Seele selbst. Im ersteren Falle heisst sie Sinneswahrnehmung oder Sensation, im zweiten Selbstwahrnehmung oder Reflexion.[3] Jene bezieht sich auf von aussen kommende Affectionen, diese dagegen auf die psychischen Functionen, dann aber auch auf die in der Seele vorhandenen Vorstellungen und die mannigfaltigen Relationen, in welche dieselben treten können.[4] Daraus folgt, dass die Reflexion bereits Leistungen der Sensation voraussetzt; ausserdem erfordert sie eine grössere Reife und intensivere Aufmerksamkeit. So erklärt es sich, weshalb die meisten Menschen erst spät zur Reflexion kommen, und aus welchen Ursachen einige nur höchst unklare, andere überhaupt gar keine Vorstellungen von den Vorgängen des Seelenlebens erlangen.[5] Die Sensation und Reflexion sind also die alleinigen Quellen unserer Erkenntniss; sie sind die einzigen Fenster, durch welche Licht

---

[1] B. I, ch. 2, § 1; 2.

[2] B. II, ch. 1, § 2: Let us then suppose the mind to be, as we say, white-paper, void af all characters, without any ideas. — Whence has it all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from experience; in that all our knowledge is founded, and from that it ultimately derives itself.

[3] Ibid.: Our observation employed either about external sensible objects, or about the internal operations of our minds, perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the materials of thinking.

[4] Dieser Umfang der Reflexion wird meistens garnicht beachtet, obschon Tennemann ihn bereits 1797 mit Nachdruck hervorgehoben hat in seiner Abhandlung über den Empirismus im 3. B. von „Lockes Vers. üb. d. m. V." p. 437.

[5] B. II, ch. 1, § 7; 8.

in den dunklen Raum der Seele dringt.[1] Worin bestehen nun nach Locke Sensation und Reflexion, und wie kommen sie zu Stande? Diese Fragen haben fundamentale Bedeutung für die Auffassung der Philosophie Lockes, und dürfen darum um so grössere Akribie der Untersuchung fordern.

Drei Stadien kann man nach Locke in dem Entstehungsprocess der Sensation unterscheiden. Zunächst werden die peripherischen Sinnesorgane durch äussere Reize, welche von den Gegenständen der Wahrnehmung ausgehen, afficirt. Dies geschieht offenbar durch Stoss, da das nach unserer Auffassung die einzige Möglichkeit körperlicher Einwirkung zu sein scheint. Von den Dingen gehen einzelne nicht wahrnehmbare Theilchen aus und bewegen sich bis zu den Sinnesorganen.[2] Der Stoss der unsichtbaren Theilchen auf die Sinnesorgane theilt diesen dieselbe eigenthümliche Bewegung mit, die darauf — und damit beginnt das zweite Moment des Entstehungsverlaufes — durch die Nerven oder Lebensgeister zum Gehirn, dem Audienzzimmer der Seele, fortgepflanzt wird.[3] Das abschliessende Stadium ist die Affection der Seele durch den inneren Sinnesreiz. In Folge solcher uns durchaus unerklärlichen Einwirkung entsteht in der Seele ganz unmittelbar und ohne actives Zuthun derselben eine Vorstellung, welche — sofern in ihr eine secundäre[4]

---

[1] Ibid. § 2: These two are the fountains of knowledge, from whence all the ideas we have, or can naturally have, do spring. — B. II, ch. 11, § 17: These alone as far as I can discover, are the windows by which light is let into this dark room.

[2] B. II, ch. 8, § 11: The next thing to be considered, is, how bodies produce ideas in us; and that is manifestly by impulse the only way which we can conceive bodies operate in. — Ibid. § 13: — by the operation of insensible particles on our senses. — Let us suppose at present, that the different motions and figures, bulk and number of such particles, affecting the several organs of our senses, produce in us those different sensations.

[3] B. II, ch. 3, § 1: — And if these organs, or the nerves which are the conduits to convey them without to their audience in the brain, the minds presence-room. — Ibid, ch. 8, § 12: — it is evident, that some motion must be thence continued by our nerves or animal spirits — to the brain, the seat of sensation, — Ibid. ch. 9, § 3.

[4] Auf die Distinction von secundären und primären Qualitäten kommen wir später zurück. Die Vorstellungen primärer Qualitäten, wie Ausdehnung, Bewegung etc., sind nach Locke allerdings adaequate Abbilder äusserer Realitäten; allein auch hier bleibt ganz unerklärt, wie rein mechanische

Qualität vorgestellt wird, — sowohl mit ihrer äusseren Ursache, als auch mit jenem inneren Reize völlig unvergleichbar ist, die aber der Wille und die Weisheit des Schöpfers mit demselben verknüpft und ihm angepasst hat.[1] Uebrigens ist das Erfolgen einer Vorstellung noch durch zwei Umstände bedingt. Einmal muss die Affection sufficient sein, dann aber ist conditio sine qua non, dass die Seele sie beachte. Der Reiz kann ganz normal zum Gehirn gelangt sein, und dennoch von der Seele nicht beachtet werden; in solchen Fällen findet keine Perception statt. Auch steht es in der Macht der Seele, welche Reize, und mit welchem Grade der Aufmerksamkeit sie diese percipiren will.[2] Indessen vermag sie ihre Actionen nicht dergestalt nach aussen zu richten, dass sie gleichsam auf die Dinge einwirkte und sich dieselben zur Wahrnehmung brächte; — eine irrthümliche Meinung, zu welcher die transitiven Sprachformen, wie sehen, hören, fühlen, leicht verleiten, — vielmehr muss sie sich dem Reize gegenüber vollständig abwartend und receptiv verhalten.[3] Ferner liegt es nicht in der Macht

---

Nervenoscillationen, durch welche doch auch diese Vorstellungen vermittelt werden (II, 8, 12), die Vorstellungen von Ausdehnung, Bewegung etc. zu bewirken vermögen.

[1] B. IV, ch. 4, § 4: (the simple ideas) must necessarily be the product of thing operating on the mind, and producing therein those perceptions which by the wisdom and will of our maker they are ordained and adapted to. — Ibid. ch. 3, § 28: — These mechanical affections of bodies having no affinity at all with those ideas they produce in us; there being no conceivable connection between any impulse of any sort of body and any perception — we find in our mind — (we) can reason no otherwise about them, than as effects produced by the appointment of an infinitely wise agent, etc. — Ibid. § 13: we can by no means conceive how any size, figure and motion of any particles, can possibly produce in us the ideas — there is no conceivable connexion betwixt the one and the other. — B. II, ch. 8 § 13: — that God should annex such ideas to such motions with which they have no similitude.

[2] B. II, ch. 9, § 4: A sufficient impulse there may be on the organ, but it not reaching the observation of the mind, there follows no perception — but that which uses to produce the idea, though convey'd in by the usual organ, not being taken notice of in the understanding — there follows no sensation. — B. IV, ch 13, § 2.

[3] B. II, ch. 21, § 72: — though expressed by a verb active, does not ignify an action in me, whereby I operate on those substances etc.

der Seele auf einen bestimmten Reiz a ganz beliebig in sich die Vorstellung α, β oder γ entstehen zu lassen; sondern wenn ein bestimmter Reiz a sie sufficient afficirt hat, dann entsteht mit Nothwendigkeit und ganz unmittelbar in ihr die correspondirende Vorstellung α, lenkt sie dagegen ihre Aufmerksamkeit auf den Reiz b oder c, so entstehen ebenso nothwendig und unmittelbar die correspondirenden Vorstellungen β beziehungsweise γ. Die Seele kann dann diese Vorstellungen weder verweigern, noch vermag sie dieselben zu verändern, ebensowenig wie ein Spiegel diese Macht über die in ihm hervorgerufenen Bilder hat.[1] Dieses Verhältniss der Seele zu den Reizen: das Abwartenmüssen und die Reception derselben, sowie die nothwendige und unmittelbare Bedingtheit der einfachen Vorstellungen durch die correspondirenden Reize, nennt Locke das passive Verhalten der Seele bei der Genesis einfacher Vorstellungen,[2] eine Bezeichnung, welche stets einseitig und unquellenmässig aufgefasst wird, wenn man nicht beachtet, dass einmal Reiz (Nervenoscillation) und Vorstellung toto genere verschieden sind, und dass andererseits bei der Genesis einfacher Vorstellungen sowohl Freiheit als Nothwendigkeit herrscht, da nach Locke kein Element des Wissens neither wholly necessary, nor wholly voluntary ist.[3]

Zwei wesentliche Bedingungen macht Locke demnach für die Genesis einer Sensationsvorstellung geltend, erstens eine sufficiente mechanische

---

[1] B. IV, ch. 13, § 2: — But yet what he does see, he cannot see otherwise than he does. It depends not on his will to see that black which appears yellow; nor to persuade himself, that what actually scalds him, feels cold etc. — B. II, ch. 1, § 25; — These simple ideas, when offered to the mind, the understanding can no more refuse to have, nor alter — nor blot them out, and make new ones itself, than a mirror can refuse, alter, or obliterate etc. (Wenn Locke hier, wie an mehreren anderen Stellen, von den einfachen Ideen (Vorstellungen) redet, als ob solche dem Verstande von aussen offerirt würden, so meint er niemals die Vorstellungen selbst, sondern stets das Reale ausser uns, welches sie in uns hervorruft. Er sagt darüber selbst B. II, ch. 8, § 8: — If I speak of ideas sometimes, as in the things themselves, I would be understand to mean those qualities in the objects which produce them in us. Hätte man diese Worte beachtet, so wäre die Redeweise, die Seele empfange Vorstellungen von aussen, schwerlich je entstanden.

[2] B. II, ch. 1, § 25; ch. 12, § 1; ch. 21, § 72.

[3] B. IV, ch. 13, § 1; 2.

Affection, dann aber nicht minder eine aufmerkende Seele. Soll also eine Vorstellung α entstehen, so ist ausser der entsprechenden mechanischen Affection a noch die geistige Bedingung b unerlässlich; wirkt nun a auf b, so ist allerdings die Vorstellung α durch a, nicht aber durch b determinirt; allein dass auf den Reiz a überhaupt eine Vorstellung erfolgt, davon ist ausschliesslich b die Ursache. Es kann nicht stark genug urgirt werden, dass Reiz und Vorstellung, soweit dieselben secundäre Qualitäten betreffen, — obwohl fest und constant mit einander verknüpft — zwei durchaus incommensurable ausser jeglicher Verwandschaft stehende Dinge sind. Was sind die Reize? Mechanische Bewegungen der Nervenfibern. Sie haben no affinity at all oder no similitude mit den Vorstellungen, überhaupt aber ist no conceivable connexion zwischen beiden erfindlich. Wie ist nun nach Locke das Verhältniss zwischen Reiz und Vorstellung genauer zu bestimmen? Er sagt, die Vorstellungen seien ordained, adapted, annexed to the mechanical affections und zwar by God oder by the wisdom or will of our maker oder by the appointment of an infinitely wise agent. Gott hat die Seele eben so geschaffen, dass in ihr nothwendig und unmittelbar Vorstellungen entstehen, wenn sie von den correspondirenden Reizen afficirt wird, oder allgemein ausgedrückt, to be and to operate as it does. Man sieht, dass während die Reize durchaus mechanischer Natur sind, die Vorstellungen als Wesensäusserungen der Seele gelten müssen; darum aber darf die sensualistische Maxime: nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu auf Locke nicht angewendet werden. Auch dürfte zur Evidenz erhellen, wie unbegründet die verbreiteten Redeweisen sind, Locke betrachte die Sensationsvorstellungen als Abbilder äusserer Reize, oder als Impressionen von aussen auf die Seele, oder er fasse die Reize auf als causae ex quibus der auf sie folgenden Vorstellungen. Vielleicht wird das Verhältniss richtig bezeichnet, wenn man sagt, die Reize seien nach Locke causae occasionales der correspondirenden Vorstellungen; indessen hat es immer Bedenken, hier einen Begriff zu gebrauchen, der nicht im Bewusstsein unseres Philosophen lag.

In das Wesen der zweiten Quelle einfacher Verstellungen, der Reflexion, wird nur dann eine klare Einsicht gewonnen, wenn man zunächst den weiteren Verlauf der Sensationsvorstellungen innerhalb der Seele ins

Auge fasst. Die Meinung, die Seele werde erst durch diese Vorstellungen constituirt, ist schon deshalb gleich abzuweisen, weil Locke, wie wir nachgewiesen haben und an anderer Stelle noch weiter darthun werden, für die Entstehung der letzteren das Dasein einer denkfähigen Seele zur unerlässlichen Bedingung macht.[1] Ist aber die Seele kein aggregirter Complex von Sensationsvorstellungen, so können auch die psychischen Kräfte und Vermögen, durch welche jene weiter verarbeitet werden, nicht etwa blosse durch die Natur der Vorstellungen bedingte Wechselwirkungen oder gewisse Spannungs- und Hemmungsverhältnisse zwischen denselben sein. Vielmehr hängt ihre weitere Verarbeitung ab von den inherent faculties of the soul oder, wie es an anderer Stelle heisst, from powers intrinsical and proper to the mind[2], welche eben durch die von aussen kommenden Reize geweckt worden sind. Wir haben mithin nach Locke für die weitere Gestaltung des Seelenlebens drei Factoren scharf zu unterscheiden: einmal die Seele, dann die Vorstellungen in derselben, und endlich die von der Seele ausgehenden Functionen zur Verarbeitung der Vorstellungen. Wenn die Seele vermöge ihrer Receptivität[3] befähigt ist, Reize, durch welche in ihr unmittelbar einfache Vorstellungen erzeugt werden, aufzunehmen, so ist die Perception the first faculty of the mind exercised about our ideas.[4] Der nächste Schritt der Seele ist die Retention jener Vorstellungen, die entweder als actuelles Presenthalten bestimmter Vorstellungen for some time in the view of the mind[5], oder als Gedächtniss wirksam ist. Das Gedächtniss ist das Repositorium oder the storehouse für die Vorstellungen, welche die Seele in Folge der Enge des Bewusstseins nicht gegenwärtig haben kann.[6] So wird die Seele gleichsam in zwei Räume geschieden: eine dunkle Zelle — dark cell —, worin

---

[1] B. II, ch. 23, § 15: I do more certainly know, that there is some spiritual being within me that sees and hears. This I must be convinced, cannot be the action of bare insensible matter, nor ever could be, without an immaterial thinking being.

[2] B. II, ch. 1, § 24.

[3] Ibid.

[4] B. II, ch. 9, § 1.

[5] B. II, ch. 10, § 1.

[6] Ibid. § 2.

Vorstellungen schlafen — dormant — und das helle Licht — open day-light — in welches jede Vorstellung, welche die Seele betrachten will, treten muss. Das Wiedersehen der von neuem in das Bewusstsein getretenen Vorstellungen seitens der Seele nennt Locke die zweite oder secundäre Perception — secondary perception[1] —, das Auge der Seele aber, mit dem sie percipirt, ist die Aufmerksamkeit, welche sie in verschiedenen Graden den Vorstellungen zuzuwenden vermag.[2]

Dieser Excurs in das Bereich des Seelenlebens, den wir, ohne abzuschweifen, nicht weiter ausdehnen dürfen, mag zur Rechtfertigung der Auffassung genügen, dass die Seele nach Locke eine Substanz ist, welche, sobald die Sinneswahrnehmung beginnt, ein ihrer eigenartigen Natur entsprechendes reiches und mannigfaltiges Leben entfaltet, und dass alle Functionen innerhalb der Seele aus ihrem ursprünglichen Wesen hervorgehen und von ihr ausgeübt werden. Auf dem Boden dieser Einsicht ist es erst möglich, der Bedeutung der Reflexion als Vorstellungsquelle gerecht zu werden. Alle jene von uns berührten und viele andere Vorgänge des Seelenlebens bleiben der Seele selbst nicht unbewusst. Bei weiterer Entwickelung richtet sie ihren Blick nach innen auf ihr eigenes Wirken und Schaffen und macht sich selbst, ihre Functionen, sowie die Art und Weise ihres Functionirens zum Gegenstande der Betrachtung.[3] Dieses Rückbeziehen der Seele auf sich selbst heisst bei Locke Selbstwahrnehmung oder Reflexion oder auch Wahrnehmung des inneren Sinnes. Unsere ganze Kenntniss der psychischen Actionen, sowie des Verlaufes der Vorstellungen in der Seele, fliesst aus dieser Vorstellungsquelle. Die einfachen Vorstellungen, welche wir aus der Reflexion erhalten, sind theils solche, welche die Seele dadurch gewinnt, dass sie sich erkennend auf ihre Functionen, welche sie, sei es denkend, wollend oder fühlend, rücksichtlich ihrer Vorstellungen ausübt, richtet, theils solche, welche entstehen, wenn sie ihr Auge auf die in ihr enthaltenen Vorstellungen, deren Verhältnisse und Beziehungen lenkt. Diese letzteren sind wichtiger als es anfänglich erscheinen mag, weil sie ihren Ursprung der secundären Perception ver-

[1] Ibid. § 7.

[2] B. II, ch. 19, § 1—3.

[3] B. II, ch. 1, § 4; 8; 24.

[4] Ibid.

[5] B. II, ch. 7, § 6—9.

danken. Was nun den näheren Vorgang der Reflexion angeht, so ist er ebenso dunkel als bei der Sensation. Indessen sind auch hier die beiden Momente der Freiheit und Nothwendigkeit zu unterscheiden. Es seien gegeben die psychischen Functionen a und b, so muss die Seele, sobald sie sich darauf wendet, in sich nothwendig die correspondirenden Reflexionsvorstellungen α und β erzeugen lassen. Nehmen wir andererseits an, es bewege sich auf Veranlassung der Seele successive die Vorstellungsreihe $\alpha, \beta, \gamma, \delta \ldots$ durch das Bewustsein, so muss die Seele ganz nothwendig, sobald sie die Succession percipirt, die Vorstellung der zeitlichen Folge erhalten, u. s. f. — Aus allem geht zur Genüge hervor, dass die Reflexion nach Locke eine Quelle ganz eigenartiger Vorstellungen ist, die neben der Sensation volle Selbständigkeit beanspruchen kann. This source of ideas every man has wholly in himself.[1] Mussten wir schon bei den einfachen Sensationsvorstellungen darauf hinweisen, dass das esse in sensibus nicht identisch mit dem esse in intellectu sei, so dürfen die Reflexionsvorstellungen nur als reines esse in intellectu aufgefasst werden, denn, was die Seele in ihnen vorstellt, sind ihre eigenen Wesensäusserungen, als deren causae occasionales sich die Sensationsvorstellungen erweisen.

Durch die bis jetzt betrachteten Vorstellungsquellen wird die Seele ausschliesslich mit einfachen oder Elementarvorstellungen versorgt. Richtet man aber seine Aufmerksamkeit auf den Vorstellungsvorrath der Seele, so bemerkt man nicht nur Elementarvorstellungen, sondern daneben auch zusammengesetzte, ein Umstand, der die sorgfältigste Beachtung verdient, weil er offenbar auf ein neues Agens als ihre Ursache hinweist.[2] Man könnte versucht sein, dieses Agens lediglich in Wechselwirkungen der einfachen Vorstellungen selbst zu suchen, allein in diesem Falle würde man Locke gänzlich missverstehen. Aus sich heraus, oder allein durch ihr Zusammenwirken vermögen die Elementarvorstellungen nach Locke nichts hervorzubringen. Sollen aus ihnen neue Vorstellungen gebildet werden, so kann es nur by its (minds) own power[3] geschehen. Diese Thätigkeit der Seele, welche sie zur Erzeugung neuer Vorstellungen aus den Elementarvorstellungen ausübt, liefert ein neues Argument für ihre

[1] B. II, ch. 1, § 4.
[2] B. II, ch. 2, § 1.
[3] B. II, ch. 12, § 2.

oft geleugnete Spontaneität. Jene Wirksamkeit ist vorzüglich dreifacher Art, nämlich ein Combiniren, ein Zusammenstellen und ein Separiren einfacher Vorstellungen.[1] Für unseren weiteren Zweck kommt nur die Combination oder die Synthesis einfacher Vorstellungen durch die Seele in Betracht. Hierbei sind zwei Fälle zu unterscheiden: entweder synthesirt sie die einfachen Vorstellungen ganz nach freier Wahl und fasst sie aus eigner Kraft als eine Vorstellung auf, oder sie wird bei der Synthesis von Elementarvorstellungen bestimmt durch die natürliche und constante Verbindung der correspondirenden Ursachen derselben.[2] Die zusammengesetzten Vorstellungen der ersten Art, die gemischten Modi, haben ausschliesslich ihren Grund in der freien Thätigkeit der Seele, sie sind entia rationis oder ἀρχέτυπα, dagegen haben die der zweiten Gruppe das mit den einfachen Vorstellungen gemein, dass ihnen Realitäten correspondiren, sie also nicht ἀρχέτυπα, sondern ἔκτυπα sind. Solche zusammengesetzte Vorstellungen nun nennt Locke Substanzen, mit deren Genesis wir uns in Folgendem näher zu beschäftigen haben.

§ 2.

Es steht also fest, dass die Vorstellungen der Substanzen nach Locke Verbindungen einfacher Vorstellungen sind. Unsere weitere Untersuchung hat sich nun darauf zu erstrecken, welches der nähere Vorgang bei der Genesis der Substanzvorstellungen ist, welchen Antheil die Seele daran nimmt und welcher sinnlicher Natur ist. Wie die Seele zu einfachen Vorstellungen gelangt, haben wir ausführlich genug erörtert. Indessen richtete sich unser Interesse bisher nur auf das Verhalten der Seele bei

---

[1] B. II, ch. 12, § 1.

[2] B. IV, ch. 4, § 5: — — which are combinations of ideas, which the mind, by its free choice, puts together, without considering any connexion they have in nature. And hence it is, that in all these sorts the ideas themselves are considered as the archetypes etc. Und vorher: — all our complex ideas except those of substances, being archetypes of the minds own making, etc. B. II, ch. 22, § 4: — whence it has its unity — —? To this I answer, it is plain it (mixed mode) has its unity from an act of the mind etc. — Ibid. § 2: And hence I think it is that these ideas are called notions, as if they had their original and constant existance more in the thoughts of men etc. — B. II, ch. 31, § 13; 14.

vereinzelt auftretenden Affectionen; eine ganz andere Seite aber bietet sich der Betrachtung dar, sobald man die Frage stellt, wie sich die Seele verhält, wenn sie mehrere constant vereinigt auftretende Reize afficiren und in ihr einfache Vorstellungen erzeugen. Allerdings müssen alle Vorstellungen bei ihrer Genesis in der Seele einzeln und separirt auftreten, und sowohl diejenigen, welche gleichzeitig durch verschiedene Sinnesorgane, als auch diejenigen, welche nacheinander durch ein und dasselbe Sinnesorgan vermittelt werden,[1] dennoch bleibt es der Seele nicht verborgen, that a certain number of these simple ideas go constantly together und schliesst nun, dass die ihnen correspondirenden Qualitäten einem Dinge angehören. Für die schnelle Mittheilung belegt sie dann solche durch mehrere stets coexistirende Qualitäten verursachte Vorstellungen mit einem Namen, und behandelt nachher als eine Vorstellung, was in Wahrheit eine Synthesis vieler ist. Da die Seele sich ferner nicht denken kann, wie ein Complex von Qualitäten durch sich selbst zu bestehen vermöge, so gewöhnt sie sich daran, ein Substrat anzunehmen, in dem sie bestehen und aus dem sie abfliessen, dasselbe pflegt man Substanz zu nennen.[2] Die Vorstellung der Substanz bezeichnet in dieser Rücksicht demnach ein angenommenes Substrat jener Qualitäten, welche einfache Vorstellungen in uns erzeugen, und die nach unserm Dafürhalten sine re substante nicht existiren können. Zieht man nun weiter die einfachen Vorstellungen, welche von der Seele zur Vorstellung der Substanz synthesirt werden, genauer in Betracht, so zeigt sich, dass dieselben im Hinblick auf die externen Realitäten, deren Vertreter sie sind, sich in drei Arten unterscheiden. Jene Realitäten oder Qualitäten der Dinge sind nämlich theils solche, welche den Dingen an und für sich zukommen, wie Solidität,

---

[1] B. II, ch. 2, § 1.

[2] B. II, ch. 23, § 1: — Mind — takes notice also, that a certain number of these simple ideas go constantly together; which being presumed to belong to one thing, and words being suited to common apprehensions, and made use of for quick dispatch, are called, so united in one subject, by one name; which by inadvertency, we are apt afterward to talk of, and consider as one simple idea, which indeed is a complication of many ideas together: because — — not imagining how these simple ideas can subsist by themselves, we accustom ourselves to suppose some substratum, wherein they do subsist and from which they do result; which therefore we call substance.

Ausdehnung, Bewegung, Ruhe, Zahl, theils sind sie von diesen Qualitäten abhängige Wirkungsweisen der Dinge auf unsere Sinne, also blosse Empfindungszustände des percipirenden Subjects, wie alle Wärme-, Farbe-, Ton-, Geschmacks- und Geruchsqualitäten, theils endlich Wirkungsweisen der Dinge auf andere Dinge. Die Qualitäten der ersten Art heissen primäre oder seiende, die der zweiten secundäre oder sinnliche[1], während die zuletzt erklärten Kräfte genannt werden. Daraus ergiebt sich, dass allen Vorstellungen von secundären Qualitäten, einschliesslich der Wirkungsweisen der Dinge auf andere Dinge, in den Dingen selbst nur Kräfte entsprechen.[2] Da diese den Dingen vermöge ihrer primären Qualitäten zukommenden Kräfte nun die grösste Zahl einfacher Vorstellungen, welche die Substanzvorstellungen bilden, liefern, so folgt, dass die Kräfte in Wahrheit einen grossen Theil unserer Substanzvorstellungen ausmachen.[3]

Nach der Genesis der Substanzvorstellungen kommt es also rücksichtlich ihrer Constitution wesentlich auf Zweierlei an. Einmal erweisen sie sich als Combinationen einfacher durch mehrere coexistirende Qualitäten verursachter Elementarvorstellungen, zweitens deuten sie auf ein unbekanntes Substrat jener Qualitäten hin, durch dessen innere Verfassung diese bewirkt werden. Man hat also in der Substanzvorstellung

---

[1] Es ist hier zu bemerken, dass weder die Bezeichnungen primäre und secundäre Qualitäten, noch die Unterscheidung der Qualitäten in solche, welche den Dingen für sich zukommen und in solche, welche nur Wirkungsweisen der Dinge auf percipirende Subjecte sind, nicht, wie vielfach angenommen wird, von Locke herstammen. Die Scholastik definirte schon: qualitates primae sunt a quibus aliae fluunt, et sunt quattuor: caliditas et frigiditas, siccitas et humiditas. — Secundae sunt, quae ab aliis fluunt. Zur Unterscheidung der Qualitäten vergleiche die cartesianische Unterscheidung der modi rerum und modi cogitandi. Vgl. ausserdem princ. philos. IV, 198: — omnino concludendum est — ea, quae in obiectis externis, luminis, coloris, odoris saporis, soni, caloris, frigoris et aliarum tactilium qualitatum, vel etiam formarum substantialium nominibus indigitamus, quicquam aliud esse quam istorum obiectorum varias dispositiones, quae efficiunt ut nervos nostros variis modis movere possint. Auf diese cartesianische Distinction hat Robert Boyle jene scholastischen Termini übertragen, welche dann durch Locke verbreitet wurden. (Vergl. R. Eucken, Gesch. der philos. Terminologie, pag, 94 u. 196.)

[2] B. II, ch. 8, § 7—10.

[3] B. II, ch. 23, § 7—10; Ibid. § 10: — — powers therefore justly make a great part of our complex ideas af substances.

neben den sie bildenden einfachen Vorstellungen a + b noch allemal die verworrene Vorstellung x von etwas, dem jene Qualitäten angehören.[1] Die Constitution der Substanzvorstellung stellt sich mithin dar in der Formel s = (a + b) + x. Es ist deshalb unrichtig, wenn vielfach angenommen wird, der Begriff der Substanz, wie Locke ihn entwickele, enthalte nichts als die Voraussetzung von einem unbekannten Etwas, welches den Qualitäten zu Grunde liege. Locke weist ja gerade nach und wiederholt bis zum Ueberfluss, dass er mehr enthalte. Das Hauptgewicht legt er überhaupt nicht, wie man oft meint, darauf, dass s = x, sondern dass s = (a + b) sei. Voll und ganz drückt aber die Formel s = (a + b) + x den Inhalt der Locke'schen Substanzvorstellung aus. Die Frage, wie der Geist die Substanzvorstellungen erzeuge, beantwortet sich hiernach dahin, dass er mehrere einfache Vorstellungen coexistirender Qualitäten synthesirt und ein unbekanntes Substratum annimmt, dem jene Qualitäten inhäriren.

Die einfachen Vorstellungen, aus denen alle unsere Substanzvorstellungen bestehen, empfängt die Seele entweder aus der Sensation oder aus der Reflexion. Stammen dieselben aus der Sensation, so nimmt man an, dass die denselben correspondirenden Qualitäten-Complexe einem stofflichen Substrate zukommen, und nennt die ihren bekannten Elementen nach aus der Sensation gewonnenen Substanzvorstellungen Vorstellungen körperlicher Substanzen. Alle Substanzvorstellungen dieser Art stimmen darin überein, dass sie die Vorstellungen von Solidität, Ausdehnung und dem Vermögen, Bewegung durch Stoss mitzutheilen und zu empfangen enthalten; der Inbegriff dieser Vorstellungen gilt darum als die Vorstellung der allgemeinen Natur aller körperlichen Substanzen. Die Vorstellungen einzelner Arten körperlicher Substanzen enthalten dagegen ausser jenen Vorstellungen noch die Vorstellungen sinnlicher Qualitäten, welche aus der besonderen Essenz jener allgemeinen Natur abfliessen. Je mehr einfache Vorstellungen dieser Qualitäten die Vor-

[1] Ibid. § 3: we must take notice that our complex ideas of substances besides all these simple ideas they are made up of, have always the confused idea of sommething, to which they belong, and in which they subsist — the substance is supposed always something besides the ideas. — Ibid. § 4. — B. III, ch. 9, § 12; 13.

stellung einer körperlichen Substanz in sich fasst, um so vollkommener ist dieselbe. Demnach enthält die Vorstellung einer körperlichen Substanz k die Vorstellungen sinnlicher Qualitäten a + b, der allgemeinen Natur $\alpha + \beta$ und die Annahme eines Unbekannten x, und findet ihre Constitution den adaequaten Ausdruck in der Formel $k = [(a + b) + (\alpha + \beta)] + x$.[1]

Wie man für die Qualitäten, welche die Sensation der Seele vermittelt, ein Substrat postuliren muss, so macht sich dasselbe auch bei den durch die Reflexion dargebotenen psychischen Functionen geltend. Da indessen diese Functionen völlig unvergleichbar mit körperlichen Vorgängen sind, so können sie keinem körperlichen Substrat zukommen oder von einem solchen hervorgebracht werden. Man bezieht jene Functionen deshalb auf ein Substrat anderer Art, welches Geist genannt wird, und bildet so die Vorstellung geistiger Substanzen. Erwies sich die Sensation als die Quelle der bekannten Elemente der Vorstellungen körperlicher Substanzen, so ist die Reflexion der Ursprung der Vorstellung geistiger Substanzen. Diese Vorstellung begreift in sich die einfachen Vorstellungen von Denken und Wollen, oder dem Vermögen, Körper durch Denken zu bewegen und die daraus folgende Freiheit[2]. Ihre Constitution wird ausgedrückt durch die Formel ps = (a + b) + x. Wenn sonach die Vorstellung geistiger Substanzen von der Vorstellung körperlicher Substanzen scharf distinguirt ist, so muss um so mehr hervorgehoben

---

[1] B. II, ch. 23, § 4; 17; 22: — Our idea of body, as I think, is an extended solid substance, capable of communicating motion by impulse. — Ibid. § 3: — we come to have the ideas of particular sorts of substances, by collecting such combinations of simple ideas, as by experience and observation of men's senses taken notice of to exist together — Ibid. § 6: — It is by such combinations of simple ideas, and nothing else, that we represent particular sorts substances to ourselves. — Ibid. § 8. — Ibid. § 7: — For he has the perfected idea of any of the particular sorts of substances, who has gathered and put together most of those simple ideas which do exist in it. —

[2] Ibid. § 5: — non apprehending how they (actions of mind) can belong to body, or be produced by it, we are apt to think these the actions of some other substance, which we call spirit. — Ibid. § 15. — Ibid. § 18: The ideas we have belonging and peculiar to spirit are thinking and will, or a power of putting body into motion by thought and, which is consequent to it, liberty.

werden, dass beiden Arten der Substanzvorstellungen die Vorstellungen der Existenz, Durabilität und Mobilität gemeinsam sind [1].

Auch die Vorstellung Gottes als einer geistigen Substanz stammt ihren Elementen nach aus der Reflexion; man bildet sie aus einfachen Reflexionsvorstellungen. Eine solche Vorstellung ist beispielsweise die Vorstellung des Wissens. Vom menschlichen Geiste haben wir nur die Vorstellung eines beschränkten Wissens; das hindert uns jedoch nicht, eine Vorstellung von einem weit vollkommeneren Wissen zu bilden; ja, wir können die Vorstellung des Wissens a verunendlichen ∞ und damit auf alle seienden und möglichen Dinge ausdehnen, bis wir zu der Vorstellung eines unendlichen und grenzenlosen Wissens a^{∞} gelangen. Gerade so können wir die Vorstellung einer beschränkten Kraft durch Steigerung zu einer unendlichen vergrössern. Auf diese Weise bilden wir Vorstellungen unendlicher Qualitäten $a^{\infty} + b^{\infty}$, welche dann einem unbekannten geistigen Wesen x beigelegt werden. So entsteht die Vorstellung Gottes th als der unendlichen geistigen Substanz. Dieselbe stellt sich demnach dar in dem Ausdruck $th = (a^{\infty} + b^{\infty}) + x$. Jeder, der seine Vorstellung von dem unbegreiflichen, höchsten Wesen aufrichtig prüft, wird finden, dass sie so constituirt ist, und dadurch erzeugt wurde, dass er die einfachen aus der Reflexion stammenden Vorstellungen der Dauer, der Macht, des Wissens, der Liebe, des Glückes, der Seligkeit und anderer Qualitäten, deren Besitz werthvoll ist, in infinitum steigerte und dann zu einer Vorstellung zusammenfasste [2].

Auf demselben Wege der Steigerung einfacher Reflexionsvorstellungen erlangen wir die Vorstellungen von höheren geistigen Wesen, welche ihrer Perfectibilität nach zwischen Gott und den Menschen stehen; doch ist

---

[1] Ibid § 18: The ideas of existence, duration and mobility are common to both —.

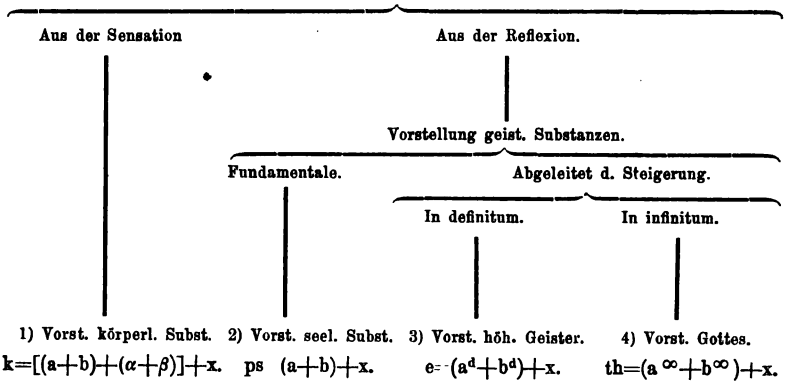
[2] Ibid. § 33—35; § 35; For it is infinity, which joined to our ideas of existence, power, knowledge etc. and makes the complex idea, whereby we represent to ourselves, the best we can, the supreme being. — B. III, ch. 6, § 11 — Thus having got, from reflecting on ourselves, the idea of existence, knowledge power und pleasure, each of which we find it better to have than to want, and the more we have of each the better; joining all these together, with infinity to each of them, we have the complex idea of an eternal, omniscient, omnipotent, infinitily, wise and happy being.

diese Steigerung keine unendliche, sondern eine begrenzte oder eine Steigerung in definitum a^d. Der Grad der Steigerung ist jedoch nicht bei allen Vorstellungen höherer geistiger Wesen gleich; darin liegt der Grund für unsere Unterscheidung der höheren geistigen Wesen in solche von geringerer und grösserer Perfectibilität. Für die Vorstellungen höherer Geister ergiebt sich darnach der Ausdruck $e = (a^d + b^d) + x$.[1]

So unterscheidet Locke vier Kategorien von Substanzvorstellungen, welche ihrer Entstehung nach in zwei Gruppen fallen, nämlich in fundamentale und abgeleitete. Zu den ersteren gehören die Vorstellungen körperlicher und seelischer Substanzen, zu den letzteren hingegen die Vorstellung Gottes und die Vorstellungen höherer geistiger Wesen. Folgendes Schema giebt eine Uebersicht des Ursprungs und der Arten der Substanzvorstellungen nach Lockes Auffassung:

Substanzvorstellungen.

$s = (a + b) + x.$



Leuchtet aus der bisherigen Entwickelung der Vorgang bei der Genesis der Substanzvorstellungen deutlich genug ein, so dürfte auch die Beantwortung der Frage, was in jenem Vorgange auf Rechnung der Seele zu schreiben, und was rein sinnlicher Natur sei, keine Schwierigkeiten

---

[1] B. II. ch. 23, § 36: — all the difference we can put between them (spirits) in our contemplation of spirits, is only in the several extents and degrees of their knowledge, power, duration, happiness etc. — B. III, ch. 6, § 11: — we attribute all of them (particular ideas) to all sorts of spirits, with the difference only of degrees etc.

mehr bereiten. Wir rufen hier zunächst ins Gedächtniss zurück, welches geistige Moment die Genesis einer einfachen Vorstellung oder der bekannten Elemente der Substanzvorstellungen zur unerlässlichen Voraussetzung hat. Was dann aber speciell die Bildung der Substanzvorstellungen angeht, so unterscheiden sich in dem Vorgange derselben ganz deutlich fünf Momente, die um so sorgfältiger auseinander zu halten sind, als gerade in diesem Punkte die bisherigen Untersuchungen sehr oberflächlich geführt worden sind. Eingeleitet wird der Vorgang durch die Affection der Seele durch constant miteinander gehende Reize und die Erzeugung ihrer correspondirenden Elementarvorstellungen; dann folgt der durch die constante Coexistenz dieser Vorstellungen bewirkte Schluss (genau: Vermuthung) der Seele, die jenen Vorstellungen entsprechenden Realitäten möchten in einem Substrate vereinigt sein. Als Folge hiervon vollzieht sie die Synthesis der Elementarvorstellungen zu einer Vorstellung und fügt endlich noch die Vorstellung jenes angenommenen Trägers hinzu. Das fünfte Moment kommt allein für die abgeleiteten Substanzvorstellungen in Betracht, es ist die entweder endliche oder unendliche Steigerung der endlichen Qualitäten. Man sieht, die vier ersten Glieder des ganzen Vorganges bilden eine eng zusammenhängende Kette, deren veranlassende Ursache in dem ersten Gliede liegt. Dieses allein ist sinnlicher Natur, alle übrigen Momente sind psychische Actionen oder Modi der durch das erste Glied in Thätigkeit gesetzten Denkkraft der Seele. Ganz verfehlt wäre es indessen, wollte man hier Kantischen Apriorismus wittern. Allerdings ist hier ein apriorisches Element im Spiele, ohne welches nach Locke überhaupt keine Vorstellung zu Stande kommt, das ist eine ursprünglich denkfähige Seele; allein diese Denkfähigkeit ist nach Locke nur Denkfähigkeit schlechthin, d. h. nicht zu bestimmten Denkformen praedeterminirt; ob jedoch Lockes Erkenntnisstheorie nicht über jene Grundansicht hin und wieder hinausschiesst, ist eine Frage, welche der Kritik angehört. Hier ist nur hervorzuheben, dass nach Lockes Auffassung, um deren präcise Feststellung es sich doch handelt, sämmtliche Elemente der Substanzvorstellungen aus der Erfahrung stammen; welchen Sinn aber der Begriff der Erfahrung in seiner Philosophie hat, erhellt theils aus unserer Darstellung der Genesis und weiteren Verarbeitung der einfachen Vorstellungen, theils wird es uns weiterhin noch beschäftigen.

§ 3.

Die Kritik der entwickelten Lehre hat in erster Linie zu untersuchen, wie dieselbe zu Descartes steht, dann aber auch, ob sie in sich consequent und widerspruchslos ist. Wir richten demnach unser Augenmerk zunächt auf die Controverse bezüglich des Angeborenseins gewisser Begriffe und Grundsätze. Wie bereits erwähnt worden ist, begriff Locke jene angeborenen Wahrheiten als fertigen Besitz der Seele, welchen dieselbe bei ihrem ersten Entstehen empfange und ebenso nothwendig und wirklich mit auf die Welt bringe, wie ihre inhärirenden Vermögen. Ist nun das Wesen des Geistes Bewusstsein — wie Descartes lehrte — und sind in diesem Bewusstsein ursprünglich Erkenntnisse vorhanden, so muss nothwendig das Bewusstsein auch darum wissen, denn im Bewusstsein sein und sich doch dessen nicht bewusst sein, ist ein Widerspruch von derselben Art, wie die Behauptung a = non a[1]. So gestaltet sich die Ueberlegung, wenn man, wie Leibniz sagt, inné und connu identificirt. Es wird sich indessen herausstellen, dass diese Auffassung, soweit sie Descartes tangirt, als ein Zeugniss dafür betrachtet werden kann, wie wenig gründlich Locke die Schriften desselben studirt hatte, als er seine Polemik schrieb. Hätte Descartes sich gegen die Locke'schen Einwürfe vertheidigen können, so wäre ohne Zweifel die scheinbar so grosse Discrepanz zwischen beiden Philosophen auf eine weit geringere, wenn auch immerhin noch principielle Differenz reducirt worden. Es scheint uns dies hervorzugehen aus einer Erwiderung Descartes' auf einen Angriff gegen die angeborenen Ideen aus früherer Zeit. Schon im Jahre 1647 erschien ein Schriftchen[2], welches Descartes gegenüber die These aufstellte: mens non indiget ideis, vel notionibus, vel axiomatis innatis, sed sola eius facultas cogitandi ipsi ad actiones suas peragendas sufficit. Descartes antwortete darauf: in hoc articulo non videtur nisi solis verbis a me dissentire: cum enim ait, mentem non indigere ideis, vel notionibus, vel axiomatis innatis, et interim ei facultatem cogitandi concedit — puta naturalem sive innatam — re affirmat plane idem, quod ego, sed verbo

[1] B. I., ch. 2, § 5 u. a. a. O.

[2] R. Desc. notae in programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum etc.

negat. Non enim unquam scripsi vel iudicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi; sed cum averterem, quasdam in me esse cogitationes, quae non obiectis externis, nec a voluntatis meae determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate, quae in me est, ut ideas sive notiones, quae sunt istarum cogitationum formae, ab aliis adventitis aut factis distinguerem, illas innatas vocavi: eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos, — non quod ideo istarum familiarum infantes istis morbis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos. Diese Worte klingen wie eine Replik gegen Locke, und stellen die Lehre von den angeborenen Wahrheiten in ein ganz anderes Licht, als in welchem dieser sie anschaute, und sie gemeinhin verstanden wird. Es handelt sich also nach jener nicht misszuverstehenden Erklärung bei Descartes überhaupt nicht um einen ursprünglichen Besitz von Erkenntnissen, wenn er von ideis innatis redet, sondern lediglich um quaedam dispositio der facultas cogitandi zu gewissen Begriffen und Denkformen. Was sagt nun Locke in dieser Rücksicht? Er bemerkt sehr richtig und — eigenthümlich genug — in unbewusster Uebereinstimmung mit Descartes: sagt man, die Fähigkeit zum Wissen sei blos angeboren, das Wissen selbst aber müsse erworben werden, wozu dann der ganze Streit um gewisse angeborene Maxime? Dann ist überhaupt alles Wissen angeboren.[1] Will es hiernach fast den Anschein gewinnen, als beruhe der ganze Kampf um die angeborenen Ideen lediglich darauf, dass Locke dieser cartesianischen Lehre einen von Descartes selbst bestrittenen Sinn supponirt, so ist andererseits um so mehr die thatsächliche Differenz beider Philosophen in diesem Punkte hervorzuheben. Diese liegt zunächst in der principiellen Verschiedenheit ihrer Begriffe von der Seele. Nach Descartes besteht das Wesen der Seele im Denken; er kann im strengen Sinne gar nicht von einer facultas cogitandi reden, quia mens semper actu cogitat.[2] Weiter ist die Seele, sobald sie aus Gott geboren wird, mit quaedam dispositiones zu solchen Begriffen aus-

[1] B. I., ch. 2, § 5.

[2] Desc., Ep. II, 4, 14; u. a. a. O.

gestattet, quae non obiectis externis, nec a voluntatis meae determinatione procedebant. Anders liegt die Sache bei Locke. Das Denken ist nicht die Substanz der Seele, sondern eine Function der immateriellen, ihrem Wesen nach aber unbekannten Seelensubstanz; diese Function eignet ihr vor der ersten Wahrnehmung nur als inherent faculty; endlich ist jenes Denkvermögen oder Denken nur Denkvermögen und Denken schlechthin. Beide Differenzen sind von verschiedenem Werthe. Die erstere ist principieller Natur und wird von Locke, wie wir später ausführlich darzulegen haben, mit Recht stark urgirt; von der letzteren wird die kritische Untersuchung darthun, dass sie zwar im Bewusstsein Lockes sich geltend macht, jedoch bei tieferem Eindringen in die Probleme durchaus hinfällig wird. Aus dem Ganzen aber geht hervor, dass hinsichtlich der angeborenen Ideen eine Differenz zwischen Descartes und Locke, wie dieser sie praecisirt, in Wirklichkeit überhaupt nicht vorhanden ist; vielmehr Descartes mit Locke darin durchaus übereinstimmt, dass die ideae innatae als fertiger ursprünglicher Besitz der Seele eine supervacua entitatum scholasticarum supellex seien.[1]

Wie kommt nun die Seele nach Descartes zu Vorstellungen? Von denselben sind aliae innatae, aliae a me ipso factae, aliae adventitiae.[2] Das thatsächliche Sein der beiden ersten Gruppen hat die ideae adventitiae zur Voraussetzung. Zunächst muss die Seele durch äussere Reize zu Vorstellungen gelangen, erst dann kann dieselbe aus diesen neue bilden — ideae a me ipso factae — und weiter gehen dann aus dem ursprünglichen Wesen der Seele theils Vorstellungen hervor, theils bekunden sich in den Denkfunctionen Gesetze, deren Elemente weder durch externe Objecte veranlasst, noch auch von dem Willen der Seele abhängig sind — ideae innatae et notiones communes —. Sind hiernach die ideae factae, sowie die ideae innatae völlig intellectueller Natur, so fragt es sich nur noch, welchen Antheil die ideae adventitiae an der ursprünglichen Natur des Geistes haben. Von den äusseren Objecten gehen Bewegungen kleinster Körpertheilchen aus, welche die Sinne afficiren; den Sinnesnerven wird dadurch die Bewegung mitgetheilt und von ihnen zum Sitze der Seele fortgeleitet, worauf in der Seele die

[1] Dess. Notae in progr. quodd.

[2] Dess. Med. tert.

correspondirende Vorstellung entsteht.[1] Aus rein räumlichen Bewegungen kann nun nach menschlichem Begreifen direct niemals eine Vorstellung resultiren; andererseits steht aber ebenso fest: ab obiectis externis nihil ad mentem nostram accedit, praeter motus quosdam corporeos.[2]. Woher nun die ideae adventitiae? Es bleibt nur eine Quelle derselben: die Seele. Darum schliesst Descartes sehr richtig, ut, quisquis recte advertit, quousque sensus nostri se extendant, debeat fateri, nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis exhiberi, adeo ut nihil sit in ideis nostris, quod menti sive cogitandi facultati non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant.[3] Hier ist die Antithesis zu der anderen Maxime: nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu, deren Anwendung auf die Erkenntnisstheorie Lockes wir verneinen mussten. Wie stellt sich nun dessen Lehre von der Genesis der Vorstellungen zu jener bedeutungsvollen Einsicht Descartes, dass nichts in unseren Vorstellungen sei, was nicht aus der Natur des Geistes stamme? Hätte nicht Locke diesen Satz, so allgemein ausgesprochen, durchaus unterschreiben können? Wir nehmen keinen Anstand, dies zu bejahen, obwohl das traditionelle Urtheil dahin geht, Locke lehre das stricte Gegentheil. Wer indessen aufmerksam unserer Entwickelung folgte, wer besonders die Genesis der Sensationsvorstellungen genau beachtete, der kann sich unmöglich der Erkenntniss verschliessen, dass jenes traditionelle Urtheil unbegründet oder unquellenmässig ist. Man beachte doch nur, was Locke selbst mehr als einmal wiederholt, es seien rein mechanical affects, welche die Seele afficirten; die Vorstellungen, welche ihnen

[1] R. Desc. Princ. philos. IV, 189: — sciendum itaque humanam animam praecipuum sedem suam habere in cerebro, in quo — — etiam sensit: hocque opere nervorum, qui filorum instar, a cerebro ad omnia reliqua membra protenduntur, iisque sic annexi sunt, ut vix ulla pars humani corporis tangi possit, quin hoc ipso moveantur aliquot nervorum extremitates per ipsam sparsae, atque earum motus, ad alias eorum nervorum extremitates, in cerebro circa sedem animae collectas transferatur. Motus autem, qui sic in cerebro a nervis exitantur, animam sive mentem intime cerebro coniunctam, diversimode afficiunt, prout ipsi sunt diversi. Atque hae diversae mentis affectiones, sive cogitationes ex istis, motibus immediate consequentes — — sensus appellantur.

[2] Dess. Notae in progr. quodd.

[3] Ibid.

folgten, hätten no affinity at all mit ihnen; sie seien vielmehr jenen Reizen nur angepasst (adapt) oder nothwendig mit ihnen verknüpft (annex). Wie es gewiss ist, dass die zusammengesetzten Vorstellungen (ideae factae), sowie die Reflexionsvorstellungen intellectueller Natur sind, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass er auch die Sensationsvorstellungen (ideae adventitiae) als Wesensäusserungen der Seele auffasst; freilich als Aeusserungen, welche bedingt sind durch äussere Reize, und zwar so, dass es unmöglich ist, in der Seele sei eine einfache Vorstellung, welche ohne einen correspondirenden Reiz allein aus dem Wesen der Seele hervorgegangen wäre; mit anderen Worten, es kann nach Locke auch keine ideae innatae geben als quaedam dispositiones, die, ohne entsprechender Reize zu bedürfen und ohne von Bestimmungen des Willens abhängig zu sein, im entwickelteren Geistesleben sich bekunden, sei es als Vorstellungen, sei es als notiones communes oder veritates aeternae. Hier ist die wahre Differenz zwischen beiden Philosophen hinsichtlich der Genesis der Vorstellungen; sie ist die nothwendige Consequenz der principiellen Verschiedenheit ihrer Auffassung der Seele.

Waren wir genöthigt in unseren bisherigen Auseinandersetzungen das traditionelle Urtheil über die Abweichung Lockes von Descartes wesentlich zu limitiren, so wird aus dem Folgenden erhellen, dass Locke sich hinsichtlich seiner Lehre vom Ursprunge und der Constitution der Substanzvorstellungen immer weiter von Descartes entfernt, und dass selbst da, wo gewisse Analogien zum Vorschein kommen, dennoch beide Philosophen auf ganz heterogenem Boden stehen. Indessen ist auch hier einem Irrthum gleich entgegenzutreten. Wir meinen den bei oberflächlicher Betrachtung entstehenden Schein, als gewinne Descartes die Vorstellungen der Substanzen ganz a priori vor aller Erfahrung und schliesse dann auf rein deductivem Wege auf die Attribute, beziehungsweise auf die Modi. Wer genauer zusieht, findet, dass es sich gerade umgekehrt verhält. Zunächt werden die Modi beziehungsweise die Accidenzen wahrgenommen, diese dann auf Attribute zurückgeführt und von diesen wird auf die Substanzen geschlossen, und zwar rücksichtlich der körperlichen nach der notio communis: nihili nulla sunt attributa, nullaeve proprietates, aut qualitates,[1] — quae in mente nostra sedem habet.[2] Es wäre Lockes

[1] R. Desc. Princ. philos., I, 52.

[2] Ibid. I, 49.

Aufgabe gewesen, sich mit dieser notio communis gründlich auseinanderzusetzen; statt dessen giebt er uns nur die Versicherung, die Seele könne sich nicht denken, wie Qualitäten rein für sich zu existiren vermöchten, und lässt die Cardinalfrage, warum die Seele sich das nicht denken könne, ganz unberücksichtigt.

Die erste Substanzvorstellung, welche Descartes gewinnt, ist die des eigenen Ich oder der Seele — ego, hoc est mens.[1] Quid sum? res cogitans; quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, nolens, volens, imaginans quoque, et sentiens.[2] — Inde intellexi me esse rem quandam sive substantiam, cuius tota natura sive essentia in eo tantum consistit ut cogitem, quaeque ut existat, nec loco indiget, nec ab ulla re materiali sive corporea dependet.[3] Bezeichnet man die Modi des cogitare mit $\alpha + \beta$, das cogitare mit a und die Seelensubstanz mit ps, so ergiebt sich folgende Constitutionsformel $ps = (a = \alpha + \beta)$, oder kurz: $ps = a$, in Worten: mens = cogitare. Das cogitare erschöpft das ganze Wesen der Seele; hier bleibt also kein uncognoscirbarer Rest des geistigen Wesens. Jenes cogitare ist der adäquate Ausdruck für das Wesen der Seele, für die Seele selbst. — Ganz anders die Lehre Lockes, wie aus der von uns entwickelten Constitutionsformel seiner Vorstellung der Seele $ps = (a + b) + x$ sofort einleuchtet. Das Denken ist nach ihm nicht das Wesen der Seele oder gar diese selbst, vielmehr ist es neben anderen nur eine Function der an sich unerkennbaren Seelensubstanz. Enthält die Vorstellung der Seele bei Descartes wesentlich nur ein Einfaches und intuitiv Bekanntes, so enthält dieselbe bei Locke ein Zusammengesetztes, in welchem sich ein seinem Wesen nach völlig unbekanntes Element findet. Ob diese Auffassung Lockes als ein Fortschritt über Descartes anzusehen sei, darauf werden wir an anderer Stelle zurückkommen.

Weiter führt nach Descartes die Reflexion auf die Vorstellung Gottes. Dum in me ipsum mentis aciem converto, sagt er, nehme ich wahr, dass ich ein unvollkommenes, beschränktes und abhängiges Wesen bin, welches in's Endlose nach grösserer Realität, wie überhaupt nach

---

[1] Dess. De Methodo IV.

[2] Dess. Med. tert.

[3] Dess. De Methodo IV.

Grösserem und Besserem trachtet. Der Zweifel selbst, der Ausgangspunkt des Philosophirens, giebt dem Menschen die Ueberzeugung seiner intellectuellen Unvollkommenheit. Vermöge der uns einwohnenden Kräfte steigern wir nun nach der Methode der Eminenz unser unvollkommenes Wesen zu der Idee eines allervollkommensten Wesens. So tritt die Vorstellung Gotttes als des allervollkommensten Wesens — ens perfectissimum — in unser Bewusstsein, und Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat est creatum.[1] Die Vorstellung Gottes enthält die Vorstellung des Wesens des Menschen nach Subtraction sämmtlicher Privationen. Sie erweist sich hiernach als ein Gebilde des menschlichen Denkens nach der Formel th $=$ $(a^{\infty} + b^{\infty} \ldots)$. — Erinnern wir uns, dass Locke ganz auf demselben Wege der unendlichen Steigerung von Reflexionsvorstellungen zur Vorstellung Gottes gelangt, so will es fast erscheinen, als bewege derselbe sich hier völlig auf Descartes'schem Boden. Allein, diese Aehnlichkeit ist nichts als reine Aeusserlichkeit, denn der tiefere Grund der Gottesidee liegt nach Descartes nicht in einer durch äussere Reize veranlassten Function der Seele, sondern in dem ursprünglichen Wesen dieser. Die beiden vorhin erwähnten Erkenntnissacte, nämlich einerseits die Einsicht der eignen Unvollkommenheit, und andererseits die Verunendlichung des eigenen Wesens, erweisen sich als unmöglich, wenn nicht viel ursprünglicher unserm Geiste die Vorstellung eines vollkommenen Wesens einwohnte. Nur im Lichte dieser Vorstellung ist die Vorstellung unserer Unvollkommenheit möglich; ohne jene könnte diese nicht sein. Weil unser Geist aus dem ewigen Urquell des Vollkommenen stammt, deshalb ist ihm ein ahnungsvolles Sehnen nach jenem Vollkommenen, seiner Heimath, so tief eingegraben; anders ausgedrückt: unsere Seele ist dadurch, dass Gott sie erschuf, von vorne herein zur Vorstellung Gottes disponirt; die Vorstellung Gottes ist ihr angeboren. Wird sie gleich erst durch bewusste Denkthätigkeit auf dem Wege der Eminenz ins Bewusstsein erhoben, so ist sie doch selbst in ihrem virtuellen Stadium der Grund ihres actuellen Seins. — Es leuchtet ein, dass Locke hier weit hinter seinem Lehrer Descartes zurückbleibt; was er mit diesem gemein hat, bleibt rein auf der

[1] cf. Med. tert.

Oberfläche. Während Descartes tief in den eigentlichen Grund der Gottesvorstellung einzudringen sucht, glaubt Locke genug gethan zu haben, wenn er den äusseren Vorgang der Synthesis und Verunendlichung von Reflexionsvorstellungen bei der Bildung der Gottesvorstellung beschreibt. Wie flach erscheint diese Beschreibung gegen den Tiefsinn Descartes'! Indessen ist Lockes Resultat sehr begreiflich; er leugnete die angeborenen Ideen auch als quaedam dispositiones, darum aber war ihm jede tiefere Erklärung des in Rede stehenden Problems unmöglich.

Die Vorstellungen körperlicher Substanzen erhalten wir nach Descartes durch einen Schluss von den uns afficirenden Qualitäten nach der schon erwähnten notio communis: nihili nulla sunt attributa, nullaeve proprietates, aut qualitates, denn allein dadurch, dass Substanzen existiren, können sie nicht erkannt werden, quia hoc solum per se nos non afficit.[1] Nun wird zwar ex quolibet attributo substantia erkannt, sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.[2] So bildet die extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam.[3] Bezeichnen wir demnach die vielen Accidenzen mit $\alpha + \beta$, das Attribut der Ausdehnung mit a, so ergiebt sich für die Constitution der körperlichen Substanzen k der Ausdruck $k = (a = \alpha + \beta)$, oder kürzer: $k = a$, in Worten: substantia corporea = extensio. In der Descartes'schen Vorstellung der körperlichen Substanz ist mithin kein Unbekanntes enthalten, auch ist sie im Grunde eine einfache Vorstellung. — Völlig abweichend hiervon lehrt Locke die Constitution der Vorstellung der körperlichen Substanz nach der von uns entwickelten Formel $k = (a + b) + x$. Es macht sich hier dieselbe tief einschneidende Differenz geltend, wie bei der Vorstellung der Seele. Wessen Lehre indessen den Vorzug verdient, das wird sich später ergeben.

Damit sind die drei wesentlichen Substanzvorstellungen Lockes mit den entsprechenden Substanzvorstellungen Descartes' verglichen. Was nun noch die Vorstellungen höherer Geister oder der Engel angeht, so werden

---

[1] R. Desc. Princ. philos. I, 52.

[2] Ibid. I, 53.

[3] Ibid.

dieselben bei Descartes nicht näher erörtert, ausser in einer gelegentlichen Bemerkung: et quantum ad ideas quae Angelos exhibent, facile intelligo illas ex iis quas habeo mei ipsius — — — posse componi[1], mit welcher die Ansicht Lockes sich fast deckt. — Die Descartes'schen Distinctionen und Definitionen der substantia absoluta und substantiae creatae können uns hier, wo es sich allein um die Genesis und Constitution der Substanzvorstellungen handelt, nicht beschäftigen, da sie lediglich Bestimmungen über das Sein der Substanzen, das im nächsten Abschnitt näher erörtert werden wird, enthalten.

Aus diesem comparativen Excurse geht hervor, dass Locke hinsichtlich der Genesis einfacher Vorstellungen — soweit sie nicht angeboren sind, — ganz in die Fusstapfen Descartes tritt. Besonders ist zu urgiren, dass nach ihm die einfachen Sensations- und Reflexionsvorstellungen Wesensäusserungen der Seele sind. Eine durchgreifende Differenz zwischen beiden Philosophen springt indessen rücksichtlich der ursachlichen Erklärung und Constitution der Substanzvorstellungen sofort in die Augen. Wenn Locke auch bezüglich der Genesis einfacher Vorstellungen einräumt, die Seele sei oben so geschaffen, dass auf bestimmte Affectionen ebenso bestimmte Vorstellungen in ihr entstehen müssen, so führt er doch die ganze weitere Verarbeitung derselben auf eine schlechthinnige Denkfunction zurück, ohne auch für die Vorstellungen höherer Ordnung, welche die Denkfunction bildet, eine gewisse Disposition der Seele anzunehmen. Weiter aber enthalten die Substanzvorstellungen nach Descartes nichts, was vom Vorstande nicht völlig cognoscirt wäre, bei Locke dagegen findet sich in jeder Substanzvorstellung ein unbekanntes x, welches die Wurzel (root) der correspondirenden Realitäten der in der Substanzvorstellung enthaltenen einfachen Vorstellungen ist. Diese Differenz ist bezeichnend für zwei Richtungen der Philosophie, nämlich einerseits für den selbstgewissen Rationalismus, andererseits für den sich bescheidenden Empirismus.

Was nun die Genesis der Substanzvorstellungen anlangt, so kann darüber kein Zweifel sein, dass die Theorie Lockes in einem Punkte ein entschiedener Fortschritt gegen Descartes ist: das ist die sorgfältige Analysis des ganzen psychologischen Processes und

[1] Med. tert.

namentlich die Erkenntniss, dass jede Substanzvorstellung eine durch das Denken vollzogene Synthesis von Elementarvorstellungen sei.[1] Unbefriedigt läst es uns dagegen, dass Locke bei der blossen Beschreibung des Vorganges stehen bleibt, und auch nicht einmal den Versuch einer Erklärung durch tiefere Ursachen macht. Wenn berichtet wird, die Seele synthesire die constant mit einander gehenden Elementarvorstellungen (a + b) und addire zu diesem Complex die Vorstellung eines Unbekannten (a + b) + x, so liegen doch die von Locke scheinbar garnicht bemerkten Fragen nahe, wie denn die Seele dazu komme zu vermuthen, dass die den Elementarvorstellungen correspondirenden Qualitäten einem Dinge zukommen, aus welchem Grunde sie sich nicht denken kann, dass Qualitäten für sich zu existiren vermögen. Locke sagt allerdings, dass die constante Coexistenx von Elementarvorstellungen die Seele zu jener Vermuthung bringe; allein, es muss bei tieferem Nachdenken doch sofort einleuchten, dass darin allein unmöglich die ratio sufficiens jener synthesirenden Seelenfunction liegen könne, dass diese vielmehr einen inneren

[1] Wie indessen nicht genug hervorgehoben werden kann, findet Locke den Grund dieser Synthesis allein in der Affection der Seele durch constant coexistirende Reize und den durch dieselben bewirkten correspondirenden Elementarvorstellungen. Darum ist A. Riehl (cf. Gesch. d. philos. Kriticismus, B. I, pag. 52.) durchaus im Irrthum, wenn er behauptet, die Substanzvorstellung habe nach Locke ihren Grund in der Fähigkeit der Seele, Begriffe ursprünglich zu denken. Abgesehen davon, dass es uns unmöglich wäre, diese Fähigkeit quellenmässig aus Locke zu belegen, lehrt Riehl geradezu eine auffallende Unrichtigkeit, wenn er fortfährt, solche Vorstellungen, wie die Substanzen, seien nach Locke Begriffe (notions). Schlägt man die Stelle, welche Riehl hierfür als Beleg citirt, nach (B. II, ch. 22. § 2), so sieht man, dass Locke darin überhaupt garnicht von Substanzvorstellungen, sondern von gemischten Modis (mixed modes) spricht, und ausdrücklich hinzufügt, er meine nur diese zusammengesetzten Ideen excepting those of substances. Dadurch nun, dass Riehl das, was Locke nur von den gemischten Modis gelten lässt, auch ganz willkürlich auf die Substanzen überträgt, und namentlich die verschiedenartige Genesis dieser und jener — wie wir sie oben S. 14 auseinandergesetzt haben — ganz ignorirt, kommt er in eine schiefe Stellung zu Lockes Lehre von den Substanzvorstellungen, und rückt sie besonders dem Kantischen Apriorismus viel zu nahe. Es ist unbegreiflich, wie ein Gelehrter von der Bedeutung Riehls Belegstellen citiren kann, die das stricte Gegentheil von dem enthalten, was sie beweisen sollen.

Zug der geistigen Natur postulire, welcher — durch bestimmte Reize lebendig gemacht — den geistigen Anlass zu der in Rede stehenden Synthesis giebt. Eine blosse Denkthätigkeit schlechthin genügt keinesfalls zur Erklärung jenes Vorganges, wie Locke zu meinen scheint. Setzt die Möglichkeit der Substanzvorstellungen auch kein angeborenes Wissen voraus, so doch ohne Zweifel ein bestimmt qualificirtes Sein des Geistes, welches zwar erst durch die Erregungen äusserer Affectionen geweckt wird, vermöge dessen er dann aber den Impuls und die Fähigkeit zur Bildung von Substanzvorstellungen aus den empirisch gewonnenen Elementen erhält. Indessen soll Locken daraus kein Vorwurf erwachsen, wenn er diesen Gegenstand nicht mit der Gründlichkeit erörtert, wie es uns der Fortschritt des menschlichen Erkennens seit seiner Zeit ermöglicht. Seine Leistung behält immerhin das Verdienst einer dankenswerthen Anregung und eines ersten Schrittes, das in Rede stehende Problem auf psychologischem Wege zu lösen.

Zweiter Abschnitt.

Das Sein der Substanzen.

§ 4.

Die Substanzvorstellungen erwiesen sich nach Locke als Producte des Denkens. Was verbürgt uns nun, dass dieselben nicht ausschliesslich Erzeugnisse des Geistes sind, denen in der Wirklichkeit überhaupt keine Realität zukommt? Diese Frage ist von entscheidender Bedeutung für den Charakter einer Philosophie. Aus den bisherigen Untersuchungen dürfte nun unschwer erhellen, auf welcher Seite die Locke'sche Weltanschauung steht. Es ist von Locke stark urgirt worden, dass die Substanzvorstellungen sich dadurch von den übrigen zusammengesetzten Vorstellungen unterscheiden, dass sie nicht, wie diese, *ἀρχέτυπα*, sondern, wie die Elementarvorstellungen, *ἔκτυπα* seien. Damit ist von vorne herein ihre Realität bejaht und das Dasein der Substanzen ausgesprochen. Unsere weitere Darstellung wird nun zeigen, wie Locke dieses Dasein demonstrirt und das Sein der Substanzen näher bestimmt. Wir gehen dabei aus von der grundlegenden Thatsache der Gewissheit des eigenen geistigen Daseins.

a.

Das geistige Dasein, oder das Dasein des denkenden, empfindenden und wollenden Menschen ist nach Locke so klar und sicher, dass es keines weiteren Beweises bedürfte, selbst wenn es dessen fähig wäre. Ich denke; ich überlege; ich fühle Lust und Schmerz; ich begehre; das alles bestätigt mir mein Dasein. Auch wenn ich alles andere bezweifele, so lässt mich doch dieses Zweifeln mein eigenes geistiges Sein wahrnehmen und daran nicht zweifeln. Jeder Mensch ist sich seines geistigen Seins unmittelbar oder intuitiv gewiss. Ein Zweifel ist hier unmöglich, weil er bestätigt, was er bezweifeln will. So bekommt die Seele die

Gewissheit ihres eigenen Daseins durch reines Anschauen, ohne Vermittelung einer weiteren Vorstellung. Diese Art des Wissens ist das Sicherste und Klarste, dessen wir schwache Menschen fähig sind. Es ist ganz unwiderstehlich; gleich dem hellen Sonnenlichte zwingt es die Seele zu seiner Erkenntniss, sobald sie sich darauf wendet![1]

Man sieht, dass Locke aus den unmittelbar gewissen Functionen ohne Weiteres auf die Existenz eines Seins schliesst, von dem diese Functionen ausgehen. Er setzt nicht, wie Descartes, das intuitiv gewisse cogitare als das Sein. Diese Differenz wird von Locke in einer ausführlichen Polemik, welche eine Widerlegung des Descartes'schen Satzes: cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis und der daraus folgenden Consequenz: necessarium videtur ut mens semper actu cogitet zum Zwecke hat, stark betont. Locke greift zunächst diese Consequenz an, die sich auf keine Thatsachen stütze und empirisch nicht erweisbar sei. Die Erfahrung, die einzige Quelle unseres Wissens, lehrt freilich, dass etwas in uns ist, was die Kraft zu denken hat,[2] und dass dieses Denken weder Raum erfordert, noch der Zeit zu bedürfen scheint;[3] aber auch nur so weit reicht die Erfahrung. Wir wissen also empirisch, dass eine Substanz denkend in uns thätig ist, aber wir wissen nicht auf Grund der Erfahrung, dass diese Substanz immer denkt. Im Gegentheil scheint der traumlose Schlaf zu beweisen, dass die Seele häufig nicht denkt; wenigstens ist es uns unmöglich, etwas von einem Denken der Seele während eines traumlosen Schlafes zu bemerken, was doch der Fall sein müsste, wenn sie

---

[1] B. IV, ch. 9. § 3: As for our own existence, we perceive it so plainly, and so certainly, that it neither needs, nor is capable of any proof. — I think, I reason, I feel pleasure and pain; can any of these be more evident to me, then my own existence? If I doubt of all other things, that very doubt makes me perceive my own existence, and will not suffer me to doubt of that; etc. — Ibid. ch. 10 § 2; ch. 2, § 1: — — This part of knowledge (intuition) is irresistible, and like bright sun-shine forces itself immediately to be perceived, as soon as ever the mind turns its view that way, and leaves no room for hesitation, doubt or examination, etc.

[2] B. II, ch. 1, § 10: — — we know certainly by experience that we sometimes think and thence draw this infallible consequence, that there is something in us that has a power to think — —.

[3] Ibid ch. 9, § 10: — — for as itself is thought to take up no space, to have no extension, so its actions seems to require no time.

immer dächte, denn es erscheint unmöglich, dass ein Mensch denken sollte, ohne von solchem Denken ein Bewusstsein zu haben[1]. Ein unbewusstes Denken ist ein Widerspruch in sich selbst, denn Denken erfordert Spannung des Geistes oder Wachsein.

Wenn die Seele immer dächte, so müssten wir uns doch wohl der Vorstellungen und Gedanken, welche sie während eines traumlosen Schlafes unter jener Voraussetzung verarbeiten würde, erinnern, da es schwer begreiflich ist, wie die Seele eines Schlafenden in diesem Augenblicke denkend thätig sein, und im nächsten, wo er erwacht, nicht das Geringste von dem Gedachten soll zurückrufen können. Wenn man sagt, der Seele fehle während des Schlafes das Gedächtniss, so setzt man sie zu einem Spiegel herab, der fortwährend Bilder empfängt, welche, ohne Spuren zu hinterlassen, wieder verschwinden![2] Auch der Einwand, das bewusste Denken benutze die Stofftheilchen des Gehirns und lasse hier Eindrücke und Spuren, woraus das Gedächtniss resultire, zurück; das unbewusste Denken hingegen sei ein Denken ohne Benutzung körperlicher Organe und deshalb fehle das Gedächtniss für jene Gedanken, führt zu grossen Ungereimtheiten. Durch diese Annahme, wie überhaupt durch die Widersinnigkeit eines unbewussten Denkens, wird der Mensch in zwei Personen aufgelösst[3]. Die Seele des Schlafenden mag sich mit Denkproblemen abmühen, Glück oder Unglück empfinden, der wachende Mensch weiss von diesem eigenthümlichen Leben nichts. So kommt man also zu der Absurdität, dass der Wachende und der Schlafende zwei

---

[1] Ibid. ch. 1, § 10: — I do say, he cannot think at any time waking or sleeping, without being sensible of it — —. Ibid. § 11.

[2] Ibid. § 13; 14: It will perhaps be said, that the soul thinks even in the soundest sleep, but the memory retains it not. That the soul in a sleeping man should be this moment busy a thinking, and the next moment in a waking man, not remember, nor be able to recollect one jot of all those thoughts is very hard to be conceived, and would need some better proof than bare assention to make it be believed. — Ibid. § 15.

[3] Ibid. § 15: — perhaps it will be said, that in a waking man the materials of the body are employ'd, and made use of, in thinking; and that the memory of thoughts is retained by the impressions that are made of the brain, and the traces there left after such thinking; but that in the thinking of the soul which is not perceived in a sleeping man, there the soul thinks a part and making no use of the organs of the body.

Personen sind. Dieses Argument für die Widersinnigkeit eines unbewussten Denkens wiederholt Locke in verschiedenen Variationen, die übrigens für die Sache selbst von keiner Bedeutung sind.

Es wäre ferner doch seltsam, wenn Gott eine so wunderbare Kraft, wie das Denken, so geschaffen haben sollte, dass sie wenigstens den vierten Theil ihres Daseins thätig wäre, ohne sich dessen bewusst zu sein, oder ohne einem Theile der Schöpfung damit Vortheile zu bringen. Gott schafft keine Wesen so ausgezeichneter Art zu bloss bedeutungslosem oder gar keinem Gebrauch.[1] — Auch ist es einleuchtend, dass die Seele nicht zu denken vermag ohne Vorstellungen zu haben. Da es nun keine angeborenen Vorstellungen giebt, so ist es schlechterdings unmöglich, dass sie vor der ersten Wahrnehmung denke. Das Denken beginnt darum nicht mit der Existenz der Seele; es kann deshalb nicht ihr Wesen sein, denn das wäre nothwendig mit der Existenz zugleich gegeben[2]. — Endlich spricht auch die Thatsache der variablen Intensität des Denkens dagegen, dass das Denken das Wesen der Seele sei. Jeder vermag in sich grössere oder geringere Anspannung und Abspannung des Denkens vom angestrengtesten Nachdenken bis zum ziemlichen Nichtdenken wahrzunehmen. Wenn die Seele aber zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Intensität zu denken vermag, ja, wenn das Denken selbst so nachlassen kann, dass es ganz trübe und dunkel wird, so dürfte auch das beweisen, dass das Denken die Function, nicht aber das Wesen der Seele ist. Denn es ist nicht erfindlich, wie das Wesen eines Dinges solcher Abstufungen fähig sein kann; wohl aber gestattet eine Function eine Steigerung, wie ein Nachlassen[3].

Begreift Locke hiernach das Denken als eine Function, nicht aber, wie Descartes, als das Wesen der Seelensubstanz, so ergiebt sich als eine weitere Frage, wie Locke sich diese Seelensubstanz denke, oder welches die Natur der Substanz sei, als deren Function wir das Denken auffassen. Am Eingange unserer Untersuchung ist bereits bemerkt, dass Locke den status originalis der Seele mit weissem Papier vergleiche.

---

[2] Ibid. — it is hardly to be conceived, that our infinitely wise creator should make so admirable a faculty — — to be so idly and useless employ'd, etc.

[1] Ibid. § 9; 17; 20.

[3] B. II, ch. 19, § 4.

Seine dort citirten Worte lauten: let no then suppose the mind to be, as we say, white-paper. Die lateinischen Uebersetzer haben diese Stelle mit: supponamus igitur mentem esse, prout vulgo dicimus, instar tabulae rasae, wiedergegeben. Da der Locke'sche Essay lange Zeit hindurch vielfach in lateinischer Version gelesen wurde, so hat sich der Terminus tabula rasa als adaequater Ausdruck für die Locke'sche Auffassung des status originalis der Seele bis in die Region der vulgären Tagesphilosophie hinein festgesetzt. Dagegen wäre an sich nichts zu erinnern, wenn man nicht diesen von Locke verbaliter nirgends gebrauchten Terminus oft in einem völlig unquellenmässigen Sinne interpretirt hätte. Um seine wahre Bedeutung wieder zu eruiren, geht man am besten auf seinen Ursprung zurück.

Es ist bekannt, dass Aristoteles in seiner Schrift *περὶ ψυχῆς* von dem *νοῦς* aussagt, derselbe sei, bevor er denke, nicht in Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach das Denkende; er verhalte sich ursprünglich wie ein Buch, in welches noch nichts wirklich eingeschrieben sei. Seine Worte lauten: — *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδεν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον*[1]. Später bezeichneten die Stoiker[2] die Seele als *χαρτίον* und zwar zum Theil als ganz passives, andere hingegen als *ἐν ἔργῳ ὄν* oder als *χαρτίον ἐνεργόν*. Jener Aristotelische Vergleich ist die Quelle des Ausdrucks *χαρτίον* als Bezeichnung der Seele. In der Philosophie des Mittelalters wurden die Ausdrücke *γραμματεῖον* und *χαρτίον* mit tabula rasa übersetzt, welche Bezeichnung nach Prantl[3] zuerst bei Aegidius Romanus vorkommen dürfte. Derselbe sagt mit Bezug auf den Vergleich des Aristoteles, dass anima in prima sui creatione tamquam tabula rasa, in qua nihil est depictum sei. Auch bei dem Skeptiker Montaigne[4] findet sich bezüglich der Seele der Satz: c'est une charte blanche. Man sieht daraus, dass die Vergleichung der Seele mit einer leeren Tafel oder einem weissen Blatte — *γραμματεῖον*, *χαρτίον*, tabula rasa, charte blanche — durchaus nichts

---

[1] Arist. de anima libri tres. Recog. comm. ill. F. A Trendelenburg III, 4

[2] Plutarch. plac. phil. IV, 11.

[3] Geschichte der Logik im Abendlande B. III, pag. 261.

[4] Montaigne, Ess. II, ch. 12.

Ungewöhnliches war. Wenn Locke daher den ursprünglichen Bestand der Seele mit white-paper charakterisirt, so ist damit nichts Originelles oder Ausserordentliches geschehen, vielmehr nur ein alter und verbreiteter Vergleich recipirt. Das scheint Locke auch andeuten zu wollen durch die Worte: as we say — prout vulgo dicimus. Erwägt man nun, dass die Veranlassung zur Anwendung jenes Vergleiches die von Locke bekämpfte Theorie des Angeborenseins, welche die Seele nach seiner Auffassung als ein ursprünglich beschriebenes Blatt ansah, ist, so erhellt klar genug der Sinn, den Locke mit den Worten white-paper, void of all characters, verbindet; nämlich keinen andern als den, im Gegensatz zur Lehre von dem Angeborensein gewisser Ideen und Grundsätze habe die Seele keinen ursprünglichen Besitz von Erkenntnissen. Nur in dieser Bedeutung darf die tabula rasa aufgefasst werden; in jedem andern Falle supponirt man ihr einen Sinn, an den Locke nicht dachte. So ist es durchaus unquellenmässig, wenn Kuno Fischer[1] den Satz: „der Seele sind keine Ideen angeboren, also ist ihr Nichts angeboren" zum Fundamentalsatz des Versuchs über den menschlichen Verstand macht. Wie will man sich bei solcher Auffassung mit den folgenden Aeusserungen abfinden: — which the souls of men bring into the world with them, as necessarily and really as they do any of their inherent faculties[2]; — from powers intrinsical and proper to the mind[3]; — by its (minds) own power[4] und mehreren analogen? — Trendelenburg commentirt die oben erwähnte Stelle aus Aristoteles mit den Worten: cave ne mentem tabulam rasam cogites, per se inanem et inertem, in quam res quasi dominae semet ipsa inscribant. Mens tabulae non ita comparata, ut in Platonis Theaeteto, quasi in eius ceram rerum formae imprimerentur etc.;[5] dasselbe möchten wir neben den Locke'schen Ausdruck white-paper schreiben, der so viel missbraucht und die Quelle so vieler falscher Consequenzen geworden ist. Nur in Bezug auf ursprüng-

[1] K. Fischer, Gesch. d. neueren Phil. 2. Aufl. B. II, pag. 538.

[2] B. I. ch. 2, § 2.

[3] B. II, ch. 1, § 24.

[4] B. II, ch. 12, § 2.

[5] A. a. O, pag. 485 ff.

liche Erkenntnisse ist die Seele nach Locke inanis, aber sie ist nicht iners, nicht ohne ursprüngliche Kräfte zu regsamer Thätigkeit, sondern eine selbständige geistige Substanz, welcher nothwendig und ursprünglich Vermögen und Kräfte inhäriren, die sich unter den erforderlichen Bedingungen zu reicher Wirksamkeit entfalten.

Eine der ärgsten Missdeutungen, welche der Terminus tabula rasa erfahren hat, ist seine Auslegung im materialistischen Sinne. Kuno Fischer sagt, womit Locke die Seele auch vergleiche, ob es eine Tafel, Papier, Wachs oder was sonst sei, die Vergleichung müsse materialistisch ausfallen.[1] Da die Meinung, dass Lockes Auffassung der Seele stark zum Materialismus inclinire noch durch andere Gründe gestützt zu werden pflegt, so wird es nöthig sein, auf diese Ansicht näher einzugehen. Durch dreierlei Ueberlegungen sucht man gewöhnlich jene Auffassung zu erhärten. Zunächst wird mit Vorliebe die Genesis der Vorstellungen angeführt, dann beruft man sich auf die von Locke der Seele vindicirte Passivität, sowie auf sein eigenes Geständniss, dass die Seele vielleicht materiell sei. Wenn Kuno Fischer fragt: „Was für ein Unterschied ist noch zwischen einem von aussen impressionablen Dinge und einem materiellen?“[2] oder wenn er lehrt: „Der Geist bezieht seine Erkenntniss von den Sinnen, er empfängt sie von aussen und da alles Empfangen ein empfängliches, äusserer Eindrücke fähiges, also im Grunde materielles Wesen voraussetzt, so durfte Locke die Behauptung wagen, dass die Seele vielleicht selbst körperlicher Natur sei,“[3] — so liegt darin ein Schluss von der Art der Entstehung der Vorstellungen auf die Materialität der Seele. Man begreift die Vorstellungen als von aussen kommende Impressionen auf die Seele und diese folgerichtig als ein von aussen impressionables Ding, ganz analog dem Wachs, das völlig passiv die Eindrücke des Siegels empfängt. In dieser Auffassung liegen aber zwei Unrichtigkeiten, denn einmal ist eine Vorstellung nach Locke überhaupt keine Impression, wie wir im ersten Abschnitt ausführlich nachgewiesen haben, zweitens kommen nicht die

---

[1] K. Fischer, Francis Bacon u. seine Nachfolger II. Aufl. pag. 629.

[2] Ibid.

[3] K. Fischer. Gesch. d. neueren Phil. 2. Aufl. B. II, pag. 538 ff.

Vorstellungen, sondern nur ihre Reize von aussen. Wäre die Vorstellung eine Impression oder, wie einige Stoiker lehrten, eine *τύπωσις ἐν ψυχῇ*, so könnte sie doch nur das adaequate Abbild des imprimirenden Reizes sein, dass dieses indessen bei Locke nur zum Theil der Fall ist, erhellt sofort aus seiner Theorie der secundären Qualitäten. Wer wird denn im Ernste behaupten wollen, die Vorstellungen Licht, blau, warm, süss etc. seien nach Locke Abbilder äusserer Reize oder materielle Impressionen, da ihnen doch ausserhalb der Seele nichts entspricht als gewisse Bewegungen? Nie und nimmer aber würde Locke zugegeben haben — was Fischer ihm supponirt —, dass der Geist seine ganze Erkenntniss von den äusseren Objecten empfange, denn in diesem Punkte stand er durchaus auf dem Descartes'schen Grunde: ab obiectis externis nihil ad mentem nostram accedit praeter motus quosdam corporeos. Ueberhaupt macht Locke von der Genesis der Vorstellungen aus keinen Schluss auf die materielle Constitution der Seele, sondern allein angesichts der göttlichen Allmacht erscheint es ihm nicht unmöglich, dass eine feinere Materie die Fähigkeit zu denken besitzen könne. Es ist das *πρῶτον ψεῦδος* aller materialistischen Auffassungen Lockes, dass die Vorstellungen nach ihm etwas rein von aussen Kommendes seien.

In engem Zusammenhange mit diesem Irrthum steht das Raisonnement, welches die Bedeutung des passiven Verhaltens der Seele bei der Genesis einfacher Vorstellungen mit der Passivität einer Wachstafel, auf welche Impressionen gemacht werden, in Parallele stellt. Wir haben den wahren Sinn dieses passiven Verhaltens bereits an anderer Stelle zu eruiren versucht; darnach steht so viel fest, dass dieser Begriff in seiner Anwendung auf die Seele etwas ganz anderes aussagen soll, als in seiner Anwendung auf die Materie, und darum nicht ohne Weiteres einen Schluss auf die Materialität der Seele gestattet. Wenn indessen Locke thatsächlich einen solchen Schluss zieht,[1] so geschieht dies erstens nur ganz beiläufig, dann aber durchaus nicht in dem Sinne, als sei die Seelensubstanz mit der körperlichen Materie gleichen Wesens. So hat man auch den Lockeschen Satz, die Seele gleiche einem Spiegel,[2] ganz kritiklos im Interesse einer extrem materialistischen Auffassung ausgebeutet, während derselbe doch zu ergänzen ist durch seine Bemerkung an anderer Stelle, man

[1] B. II, ch 23, § 28.

[2] B. II, ch. 1, § 25; cf. oben S. 9.

erniedrige die Seele zu einem Spiegel,[1] und zu corrigiren durch seine Lehre von der Subjectivität secundärer Qualitäten. Die Seele spiegelt keineswegs die von aussen kommenden Reize; sie antwortet vielmehr auf dieselben mit Bildern, welche mit dem sich Spiegelnden — um bei diesem unpassenden Ausdrucke zu bleiben — no affinity at all haben. Man sieht, wie vorsichtig solche beiläufigen Vergleiche Lockes aufzunehmen sind. Aus dem Ganzen aber dürfte erhellen, dass die Passivität der Seele nach Locke weder mit einer Spiegel- noch mit einer Wachstafel-Passivität vergleichbar ist.

Was nun die Einräumung der Möglichkeit der Materialität der Seele angeht, so ist davon mehr Aufhebens gemacht worden, als diese Thatsache verdient. Die hierher gehörigen Aeusserungen Lockes in seinem Essay beschränken sich auf zwei ganz gelegentliche Digressionen, deren erstere ihn zu der Vermuthung führt, die Seele sei nicht totally separate from matter,[2] während die andere sich in den Satz summirt, es liege kein Widerspruch in der Annahme, Gott habe some systems of matter[3] oder some parcels of matter[4] die Kraft zu Denken gegeben. Zwei unrichtige Auffassungen sind hier gleich abzuweisen: einmal die Ansicht, Locke habe die Möglichkeit eingeräumt, dass durch Bewegung gewisser Atome Denken ursprünglich erzeugt werden könne, und andererseits, als sei er geneigt gewesen, die Seele in Functionen des Gehirns aufzulösen. Die erste Meinung wird gründlich widerlegt durch Lockes Argumentation gegen die mechanistische und materialistische Weltanschauung, auf die wir noch ausführlich zurückkommen werden; gegen die letztere hingegen spricht die Theorie Lockes von der Genesis der Vorstellungen und der Wechselwirkung[5] zwischen Körper und Seele. Nehmen wir nun hinzu, dass Locke das Gehirn minds presence-room nennt,[6] ferner seine Vorstellung, dass die Seele in irgend einem Stadium embryonischer Entwickelung durch einen besonderen Schöpfungsact Gottes erschaffen

---

[1] B. II, ch. 1, § 15; cf. oben S. 35.

[2] B. II, ch. 23, § 28.

[3] B. IV, ch. 3, § 6.

[4] Second reply to the Bishop of Worcester.

[5] B. IV, ch. 10, § 19; ibid., ch. 3, § 28.

[6] B. II, ch. 3, § 1.

werde und sich mit dem jungen Organismus verbinde,[1] dass endlich die Seele im Tode aus dem Körper heraustrete[2] und als unsterbliches Wesen die Wiedervergeltung zu erwarten habe, so müssen alle Zweifel an der Heterogeneität von Gehirn und Seele verschwinden. Locke warnt vor einem Materialismus, wie er sich in seiner Zeit lebhaft zu regen begann; er befürchtet von ihm für Religion und Moral das Schlimmste.[3]

Wie Locke aber verstanden sein will, wenn er in beiläufigen Ausserungen keinen Widerspruch in der Annahme der Materialität der Seele findet, darüber geben seine beiden ausführlichen Schreiben an den Bischof von Worcester[4] sehr klare Auskunft. Er verwahrt sich dagegen, als habe er damit den Begriff spiritus in einem ungewöhnlichen Sinne gebraucht, und fügt hinzu: I have great authorities to justify me. Diese Autoritäten sind nach ihm die Bibel, Cicero und Virgil. Das hebräische Wort ruach involvire eine feine Materialität; in demselben Sinne sei bei Lucas[5] von einer Sichtbarkeit des Geistes die Rede in den Worten: *πτοηθέντες δὲ καὶ ἔμφοβοι γενόμενον ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν.* Christus beschränke die Materialität des Geistes mit dem Satze: *πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει,*[6] aber er schliesse sie nicht aus. Auch Cicero[7] und Virgil,[8] und besonders der erstere halten die Seele für eine materia subtilis eine Aristotelische quinta essentia, aus deren Constitution die beiden Elemente Wasser und Erde ausgeschlossen seien. Darum ist es nach Locke nicht einerlei, ob man sagt: there is an immaterial substance in us, oder. there is an spiritual substance in us. Die geistige Substanz begreift nur Denken und active Bewegung in sich, ohne eine feine Materialität, die übrigens mit der gewöhnlichen groben Materie nichts zu schaffen hat, zu verneinen. In

[1] Ibid. ch. 1, § 10; 17.

[2] B. II, ch. 23, § 20, u. a. a. O.

[3] B. IV, ch. 12, § 4: — let that principle of some of the philosophers, that all is matter, and that there is nothing else, be received for certain and indubitable, and it will be easy to be seen by the writings of some that have revived it again in our days, what consequences it will lead us into.

[4] In der von uns citirten Ausgabe B. I, pag. 358 ff. und 568 ff.

[5] Luc. 24, 37.

[6] Luc. 24, 39.

[7] Cic. Tusc. quest. I, 26.

[8] Virgil, Aen. VI.

diesem Sinne will Locke aufgefast sein, wenn er von einer möglichen Materialität der Seele spricht. Wir dürfen hiernach das Facit ziehen: Locke ist anthropologischer Dualist; Körper und Seele sind nach ihm zwei verschiedene Substanzen, die beide ihren Ursprung in Gott haben. Dabei gesteht er nur beiläufig, dass eine feine Materialisirung derselben keinen Widerspruch involvire, und auch die persönliche Unsterblichkeit nicht bedrohe; empirisch könne über diese Frage nicht entschieden werden.

Keineswegs ist es Lockes Absicht, den Glauben an die Immaterialität der Seele zu erschüttern,[1] auch will er nicht Skeptiker sein, obgleich er es ist; denn ein skeptisches Verhalten nütze hier nichts.[2] Wir haben eben so viel Grund mit dem Begriffe und der Existenz eines immateriellen Geistes zufrieden zu sein, wie mit dem Begriffe und der Existenz des Körpers.[3] Wenn man durch Sehen und Hören weiss, dass körperliche Dinge ausser uns Gegenstände unserer Wahrnehmung sind, so wissen wir noch sicherer, dass eine geistige Substanz in uns ist, welche sieht und hört, denn dieses kann nicht die Thätigkeit eines empfindungslosen Stoffes sein, ohne ein immaterielles denkendes Wesen ist es vielmehr geradezu unmöglich.[4] Wie sehr dies die Grundüberzeugung Lockes ist, und wie wenig er selbst zu jenem dualistischen Materialismus hinneigt, der die Seele für eine materia subtilis (*σῶμα πνευματικόν*) erklärt, das bekunden deutlich genug seine Worte: diejenigen, welche die Seele zu einem hinsichtlich des Gedächtnisses von körperlichen Organen abhängigen Dinge machen, haben keine edlere Auffassung von ihr, als diejenigen, welche sie zu den subtilsten Theilen der Materie erniedrigen. Zeichen auf Staub geschrieben, die der nächste Windhauch verweht, oder Impressionen auf einen Haufen Atome sind dann eben so nützlich.[5]

[1] B. IV, ch. 3, § 6.

[2] Ibid: — it is in vain to go about to be sceptical in this.

[3] B. II, ch. 23, § 32: — we have as much reason to be satisfy'd with our notion of immaterial spirit, as with our notion of body, and the existence of the one as well as the other. —

[4] cf. Citat oben S. 11.

[5] B. II, ch. 1, § 15· — They will not make it a much more noble being, than those do, whom they condemn, for allowing it to be nothing but the subti-

b.

Haben wir nach Locke für das Dasein der Seele einen intuitiven Beweis, so gilt ihm das Dasein körperlicher Substanzen sensitiv gewiss nach der Maxime: sentio, ergo res sunt. Bevor wir jedoch auf diese Lockesche Beweisführung näher eingehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, was Locke unter der Wirklichkeit der objectiven Welt oder der realen Existenz der körperlichen Substanzen versteht. Der Inhalt unserer Vorstellungen körperlicher Substanzen wird erschöpft durch die Formel $k = [(a + b) + (\alpha + \beta)] + x$. Es erhellt nun aus der Auffassung der Qualitäten als primärer und secundärer, dass diese Formel nicht auch der adaequate Ausdruck für real existirende körperliche Substanzen sein kann. Von den Qualitätsvorstellungen $(a + b) + (\alpha + \beta)$ sind $(a + b)$ blosse Empfindungszustände, denen in Wirklichkeit nichts Ebenbildliches correspondirt; nur $(\alpha + \beta)$, sowie die unbekannte Essenz (x), der sie eignen, haben nach Locke reale Existenz. Eine Substanz in unserer Vorstellung ist also eine andere, als die ihr correspondirende Substanz in der Wirklichkeit, und zwar deshalb, weil unser Vorstellen mehr enthält als eine ausschliessliche Wirkung der Dinge. Darum aber kann auch die Gesammtheit unserer Vorstellungen körperlicher Substanzen kein Abbild oder Spiegelbild der Dinge der Aussenwelt sein. Ein Anderes ist nach Locke die Welt der Substanzen in unserem Geiste, ein Anderes ist die Welt der Substanzen ausser uns. Das rosige Licht, in dem wir athmen, die bunte Mannigfaltigkeit der Farbenpracht, die gewaltig ergreifende Musik, wie das ganze Reich der Töne in der Kunst und Natur, alle Gerüche und Geschmäcke, das alles hat in der realen Welt keine Existenz. Ja, selbst die Grösse und Form der uns erscheinenden Dinge ist abhängig von der Construction unserer Sinne.[1] Locke hält also keineswegs die Welt so wie sie uns erscheint für real. Es handelt sich deshalb in seiner Demonstration des Daseins körperlicher Substanzen auch nicht um den Nachweis, dass denselben

lest parts of matter. Characters drawn on dust, that the first breath of wind effaces, or impressions made on a heap of atoms, — are altogether as useful. (Es verdient ganz besondere Hervorhebung, dass Locke selbst bestreitet, das Gedächtniss sei ein körperlicher Zustand, und damit gegen die ideae materiales macht.)

[1] B. II, ch. 23, § 12.

so, wie sie uns erscheinen, Realität vindicirt werden müsse, vielmehr ist nur der Beweis zu führen, dass der Welt der Erscheinung etwas Reales ausser uns, welches dicht und ausgedehnt ist, als Ursache, nicht aber als adaequates Urbild zu Grunde liegt.

Bestände ein nothwendiger Zusammenhang zwischen den im Bewusstsein enthaltenen Vorstellungen und dem realen Sein, so wäre der Beweis des Daseins körperlicher Substanzen leicht erbracht. Das blosse Dasein von Vorstellungen ist indessen kein Beweis für die reale Existenz des Vorgestellten[1]. Das Dasein körperlicher Substanzen ist desshalb nur erweisbar, wenn dieselben durch ihr thatsächliches Wirken auf die Sinne des Menschen von diesem wahrgenommen werden[2]. Es ist hierbei natürlich vorauszusetzen, dass unsere Vermögen uns über das Dasein der sie afficirenden Dinge recht berichten[3]. Die Frage nun, ob eine derartige Einwirkung von aussen auf unser Sensorium stattfindet, kann niemand verneinen; jeder erhält nur in Folge solcher Einwirkungen die Vorstellungen der Sensation. Wir wissen darum sensitif gewiss, dass stoffliche Substanzen ausser uns existiren[4]. Dass die Sensation hierin nicht irrt, wird noch durch weitere Gründe bestätigt. Fehlt Jemandem ein Sinnesorgan, so hat er niemals solche Vorstellungen in seiner Seele, welche ausschliesslich durch das fehlende Sinnesorgan vermittelt werden; da nun natürlicherweise das Organ selbst keine Vorstellungen zu erzeugen vermag, so darf man schliessen, dass die Anwesenheit jener Vorstellungen in der Seele ein Beweis für ausser uns existirende Ursachen derselben ist[5]. Weiter bezeugt oft der Sinn a die Wahrheit dessen, was der Sinn b über das Dasein von Dingen berichtet. Wer beispielsweise ein Feuer sieht, kann sich leicht durch Fühlen vergewissern, dass dasselbe

---

[1] B. II, ch. 17, § 4: — Since our ideas are not always proofs of the existence of things. — B. IV, ch. 11, § 1: For their being no necessary connexion of real existence with any idea a man has in his memory etc.

[2] B. IV, ch. 11, § 2.

[3] B. IV, ch. 11, § 3: — — that our faculties act and inform us right, concerning the existence of those objects that affect them.

[4] Ibid. § 2; ch. 2, § 14; B. IV, ch. 4, § 4.

[5] Ibid. § 4: — because these, that want the organ of any sense, never can have the ideas belonging to that sense produced in their minds. This is to evident to be doubted — .

mehr als ein Phantasiebild ist[1]. Dann aber besteht eine grosse Differenz zwischen den im Gedächtniss enthaltenen Vorstellungen und denen, welche sich uns von aussen aufzwingen. Schliesst man die Augen, so kann man die aus früheren Wahrnehmungen erhaltene Vorstellung des Lichts in sich ganz nach Belieben zurückrufen und so lange gegenwärtig halten, als es gefällt; öffnet man dagegen seine Augen und wendet sie gegen die Sonne, so ist es unmöglich die Vorstellung des Lichts abzuweisen, man muss sie in sich erwecken lassen, mag man nun wollen oder nicht. Daraus dürfte überzeugend folgen, dass in dem zweiten Falle eine äussere Ursache existirt, welche die Vorstellung des Lichtes aufzwingt[2]. Endlich aber bestätigt die Thatsache, dass Lust und Schmerz, welche manche Vorstellungen bei ihrem Entstehen begleiten, nicht empfunden werden, wenn man dieselben später wieder reproducirt, die Existenz äusserer Ursachen unserer Sensationsvorstellungen[3]. Wollte ungeachtet aller dieser Gründe jemand dennoch so skeptisch sein, alle körperlichen Substanzen für blossen Schein ohne reales Sein zu halten, so lasse man ihm dies Vergnügen; denn wenn alles nur Traum und Täuschung ist, so wird auch wohl eine solche Ansicht nichts anderes sein können, die deshalb ein Wachender nicht erst zu widerlegen braucht[4].

Den real existirenden Substanzen eignen nun nach Locke Solidität, Ausdehnung, Theilbarkeit und das Vermögen Bewegung durch Stoss zu empfangen und mitzutheilen. Die Grundeigenschaft aller körperlichen Substanzen ist die Solidität. Damit tritt Locke in Widerspruch zu der

---

[1] Ibid. § 7: Our senses in many cases bear witness to the truth of each others report, concerning the existence of sensible things without us. He that sees a fire, may, if he doubt whether it be any thing more than a bare fancy; feel it too etc. —

[2] Ibid. § 5: — There is a manifest difference between the ideas laid up in my memory — — and those which force themselves upon me, and I cannot avoid having. And therefore it must needs be some exteriour cause, and the brisk acting of some objects without me, whose efficacy I cannot resist, that produces those ideas in my mind, whether I will or no. —

[3] Ibid. § 6: Add to this, that many of those ideas are produced in us with pain, which afterwards we remember without the least offence. — The same may be said of pleasure, accompanying several actual sensations, etc.

[4] Ibid. § 8.

Lehre Descartes, nach welcher extensio constituit essentiam corporis[1]; woraus folgt: vacuum philosophico more suptum, hoc est, in quo nulla plane sit substantia, dari non posse, manifestum est, und ferner extensio spatii non differt ab extensione corporis[2]. In seiner Polemik gegen diese Lehre geht Locke von seiner Definition der allgemeinen Natur der körperlichen Substanzen aus. Diese kommen, wie bereits erwähnt wurde, darin überein, dass sie ein seinem Wesen nach unerkennbares Etwas sind, welches dicht und ausgedehnt ist, und dessen Theile separabel und beweglich sind[3]. Aus dieser Erklärung fliessen direct drei Gründe für die Heterogeneität von Körper und Raum. Zunächst schliesst der Raum nicht die Solidität und den Widerstand gegen die Bewegung ein, wie der Körper thut[4]. Dann sind die Theile des Raumes weder mentaliter noch realiter separabel; er ist ein Continuum, dagegen ist die reale Separabilität der Theile ein Merkmal der Körper[5]. Endlich müssen die Theile des Raumes in ewiger Ruhe verharren, weil keine Abstände zwischen ihnen möglich sind. Jede Bewegung der Theile ist deshalb ausgeschlossen, während die Theile eines Körpers in die verschiedensten Abstände zu einander gebracht werden können, also der Bewegung zugänglich sind[6].

Hierzu gesellen sich noch zwei Argumente, von denen das eine aus dem Theismus, das andere aus der Auffassung der Unendlichkeit resultirt. Es ist nach Locke möglich, dass Gott plötzlich alle Bewegung sistire und alle Körper des Weltalls in den Zustand vollkommener Ruhe

---

[1] B. Desc. Princ. phil. I, 53 u. a. a. O.

[2] Ibid. II, 16.

[3] B. II, ch. 13, § 11: — (body is) something that is solid and extended, whose parts are separable and movible different ways; —

[4] Ibid. § 12: Extension includes no solidity, nor resistance to the motion of body, as body does.

[5] Ibid. § 13: The parts of pure space are inseparable one from the other; so the continuity cannot be separated, neither really, nor mentally.

[6] Ibid. § 14: The parts of pure space are immovible, which follows from their inseparability; motion being nothing but change of distance between any two things: but this cannot be between parts that are inseparable; which therefore must needs be at the perpetual rest one among another. — (Auf Lockes Lehre vom Raum können wir hier nicht näher eingehen; wir verweisen auf Jul. Baumann, die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie.)

versetze. Wer dann ferner zugiebt, dass Gott während dieser allgemeinen Ruhe einen Körper annihiliren kann, der muss auch die Möglichkeit eines Vacuums anerkennen, denn es ist evident, dass der Raum, welchen der vernichtete Körper erfüllte, als leerer Raum übrig bleiben muss, um so mehr als ja die umgrenzenden Körper sich in Ruhe befinden, und also einen festen Wall um das Vacuum bilden. Wer daher die Identität von Körper und Raum behauptet — woraus die Unmöglichkeit des leeren Raumes folgt — der muss Gott die Macht absprechen, einen Theil des Stoffes annihiliren zu können[1]. Weiter aber muss ein Vertheidiger jener Hypothese sich in den Abgrund der unendlichen Materie stürzen, dadurch aber wird die Materie in eine der absurdesten und unfassbarsten Annahmen aufgelöst, und, weil die Vorstellung der Unendlichkeit eine Negation ist, negativ gesetzt.[2]

Man sieht, Raum und Körper sind nach Locke etwas völlig Verschiedenes. Der reine Raum ist die Voraussetzung der körperlichen, wie überhaupt aller Substanzen. Den Körpern eignet ausser ihrem fundamentalen Accidenz der Solidität als weiteres Accidenz die Raumerfüllung, da keine Solidität ohne Ausdehnung denkbar ist. Allein ein Irrthum ist es zu folgern, Raum und Körper seien dasselbe; ist gleich ein Körper ohne Raumerfüllung undenkbar, so kann doch der reine Raum — pure space — ohne Körper existiren.

c.

Die Beweise Lockes für das Dasein geistiger und körperlicher Substanzen basiren auf der Erfahrung; diesen Weg muss er verlassen, um den Beweis des Daseins Gottes, der höchsten geistigen Substanz zu führen. Hier giebt es keine intuitive oder sensitive, sondern nur demonstrative Gewissheit, die allerdings nach ihm an Evidenz nichts zu wünschen übrig lässt. Das eigene Dasein als eine Thatsache des unmittelbaren Bewusstseins ist der feste Punkt, an welchem Locke einsetzt. Der Mensch weiss intuitiv gewiss, dass er denkend existirt. Ein wirkliches Sein kann nicht von einem Nichtsein hervorgebracht werden, darum muss man ein Sein annehmen, welches der Grund unseres Seins ist. Dieses Sein muss nothwendig von Ewigkeit her bestanden haben, weil es sonst wieder durch

[1] Ibid. § 22.

[2] B. II, ch. 23. § 27.

ein anderes Sein causal bedingt wäre. Was sein Sein von einem anderen Sein hat, muss nothwendig auch alles, was in ihm enthalten ist, derselben Quelle verdanken; die ewige Quelle alles Seienden muss daher nicht nur höchst mächtig, sondern auch intelligent, einsichtig und wissend sein; überhaupt müssen ihr alle Vollkommenheiten, welche aus der Schöpfung unseres geistigen Seins entnommen werden können, im höchsten Grade zukommen.[1]

Wir kennen empirisch zwei Arten von Substanzen, denkende und nichtdenkende, stofflose und stoffliche. Jenes ewige Wesen, dessen Existenz bereits erwiesen ist, muss nothwendig eine denkende stofflose Substanz sein, da die Materie an sich weder sich selbst bewegen, geschweige denkende Substanzen hervorbringen kann. Sie gleicht einer todten empfindungs- und bewegungslosen Masse. Hält man darum das ewige Wesen für blosse Materie, so kann es nie zur Bewegung kommen. Aber selbst wenn auch die Bewegung ewig wäre, so könnte die bewegte nichtdenkende Materie zwar Gestalten und Grössen verändern, aber niemals Denken aus sich erzeugen. Aus nichtdenkenden Atomen wird ebensowenig Denken hervorgehen, als aus dem Nichtsein jemals ein Sein zu werden vermag. Begreift man demnach das Ewige blos als bewegte Materie, so kann das Denken niemals zu sein beginnen. Es wäre nun noch die Möglichkeit vorhanden, dass auch das Denken als ein von Ewigkeit her untrennbares Accidenz der Materie inhärirte. Die Materie ist indessen nicht ein einzelnes Wesen, sondern eine unendliche Menge von Theilchen. Wir hätten in diesem Falle also nicht ein denkendes ewiges Wesen, sondern eine

[1] B. IV, ch. 10, § 2: — he (man) knows certainly that he exists, and that he is something — § 3: In the next place man knows by an intuitive certainty, that bare nothing can no more produce any real being — — it is an evident demonstration, that from eternity there has been something; since what was not from eternity, had a beginning, and — — must be produced by something else. — § 4: Next it is evident, that what had its being and beginning from another, must also have all what which is in — from the same source — and so this eternal being must be also the most powerful. — § 5: Again a man finds in himself perception and knowledge — — and we are certain that there is — — some knowing intelligent being. — § 10: — and what so ever is first of all things must necessarily contain in it, and actually have, at least, all the perfections — — nor can it give to another any perfections that it hath not, either actually in itself, or at least in a higher degree.

unendliche Zahl von Göttern, welche, von einander unabhängig, von beschränkter Kraft und von verschiedenem Denken sein müssten. So bliebe die nach einem grossen Plan gebaute Welt, deren Ordnung, Harmonie und Schönheit, unerklärt. Daher muss nothwendig ein denkendes Wesen von Ewigkeit her existirt haben[1].

Wendet man ein, nicht aller Stoff sei denkend, sondern nur ein Atom desselben, so ist dieses entweder allein ewig, oder der übrige nichtdenkende Stoff ist gleichfalls ewig. Im ersten Falle muss er vermöge seines mächtigen Denkens die nichtdenkende Materie erschaffen haben, weil es sich nur durch das Denken von allen übrigen Atomen unterscheidet. Wir kämen so zu der Schöpfung der Materie durch ein ewiges, mächtiges Denken. Aber selbst wenn dieselbe in einer andern, über unser Begreifen gehenden Weise geschehen wäre, so hätte doch immer eine Schöpfung stattgefunden, woran der Materialismus mit seiner grossen Maxime: ex nihilo nihil fit gerade Anstoss nimmt. Dieser wird also für den andern Fall eintreten und die Ewigkeit der Materie behaupten. Allein die Annahme, dass alle Materie ewig und doch ein Atom davon in Wissen und Macht unendlich über alle anderen Atome erhaben sei, ist eine Hypothese ohne den mindesten Schein eines Grundes. Denn jedes Atom der Materie ist als Materie derselben Gestalt und Bewegung fähig, wie alle anderen; keines hat hier einen Vorzug vor dem anderen[2].

---

[1] Ibid. § 9; 10: If then there must be something eternal, let us see, what sort of being it must be — it must necessarily be a cogitative being. For it is impossible to conceive, that ever bare incogitative matter should produce a thinking intelligent being, as that nothing should of itself matter — — it must remain a dead inactiv lump — — matter then, by its own strength, cannot produce in itself so much as motion: the motion it has must also be from eternity — — But let us suppose motion eternal too; yet matter, incogitative matter and motion, what ever changes it might produce of figure and bulk, could never produce thought — — if matter were the eternal first cogitative being, there would not be one eternal infinite cogitative being, but an infinite number — — independent one of another, of limited force and distinct thoughts, which could never produce order, harmony and beauty which is to be found in nature. — — § 11; 14: — — there would be an infinity of Gods. —

[2] Ibid. §. 14; 15: If all matter does not think — — it be only one atom that does so? This has as many absurdities as the other, for then this atom of matter must be alone eternal or not. If this alone be eternal, then this alone, by its powerful thoughts or will, made all the rest of matter. And so we

Wenn nun weder die Materie überhaupt, noch ein einzelnes Atom derselben, das ewige, mächtige und wissende Wesen sein kann, so erübrigt nur noch die Annahme, dass ein gehörig geordnetes System der Materie dieses ewige, denkende Wesen sei, wozu diejenigen sich neigen, welche Gott als ein materielles Wesen möchten, weil diese Vorstellung als Analogon zu der, welche sie vom Menschen haben, am meisten einleuchtet. Allein, diese Hypothese ist ebenso unhaltbar, wie die widerlegten Annahmen; denn sie bedeutet nichts weiter, als dass aus der geordneten Juxtaposition von Atomen Denken resultiren könne; dass dies aber absolut unmöglich ist, steht bereits fest. Jenes stoffliche System ist zudem entweder in allen Theilen in Ruhe, dann wäre es nur eine Masse und hätte kein Vorrecht vor einem Atom, oder es findet eine gewisse Bewegung, durch welche sein Denken bedingt ist, statt. Ein solches Denken müsste nothwendig zufällig und beschränkt sein, da die Atome, welche an sich ohne Denken sind und dieses erst durch eine combinirte Bewegung hervorbringen, die Bewegung nicht zu regeln vermöchten. Noch weniger aber könnte diese Regelung durch das Denken des ganzen Systems geschehen, weil dasselbe ja erst die Gesammtwirkung aller Bewegungen seiner Atome wäre. Alle Freiheit, Macht und Wahl, alles vernünftige und weise Denken und Handeln wäre mit dieser Hypothese aufgehoben; gleichviel ob jenes denkende System des Stoffes einen Theil der Materie oder die Materie der ganzen Welt umfasste. Nach allem bleibt nur das Eine: Die Gewissheit eines von Ewigkeit her existirenden allmächtigen, allwissenden und allweisen Gottes.[1]

---

have the creation of matter by a powerful thought, which is that the materialists stick at. — — But allow it to be by some other way, which is above our conception it must be still creation, and these man must give up their great maxim: ex nihilo nihil fit. If it be said, that all the rest of matter is equally eternal, as that thinking atom, it will be to say any think at pleasure, though ever so absurd: for to suppose all matter eternal, and yet one small particle in knowledge and power infinitely above all the rest, is without any the least appearance of reason to frame any hypothesis. Every particle of matter, as matter, is capable of the same figures and motions of any other —

[1] Ibid. § 16: If then neither one peculiar atom alone can be this eternal thinking being; nor all matter as matter, i. e. every particle of matter, can be it; it only remains, that it is some certain system of matter duly put together,

Man erkennt leicht, dass die ganze Demonstration des Daseins Gottes in zwei Theile zerfällt. In dem ersten sucht Locke einen positiven Beweis für das Dasein Gottes zu führen; im zweiten übernimmt er eine Widerlegung entgegenstehender Ansichten, besonders der mechanistischen und materialistischen Weltanschauung und des Hylozoismus. Dem letzteren, welcher zu dem Satze: *πάντα πλήρη θεῶν εἶναι* führt, hält er die Einheitlichkeit des Weltplanes entgegen. Sein Einwurf gegen die mechanistische und materialistische Weltanschauung gipfelt in dem Satze: die Materie vermag niemals aus sich durch Bewegung Denken zu erzeugen, aber selbst wenn dies möglich wäre, so müsste dieses Denken nothwendig ein zufälliges und beschränktes sein. Mit einem derartigen Denken stehen indessen die Zweckmässigkeit und Vernunft, welche sich in der Welt offenbaren, in Widerspruch. Hier nehmen die Locke'schen Einwendungen die Richtung auf das physico-theologische Argument.

d.

„Da man nach Locke ausser von dem Dasein Gottes nur ein Wissen von solchen Dingen haben kann, welche der Erfahrung zugänglich sind,[1] so ist es unmöglich, über das Dasein höherer Geister etwas auszusagen, was auf Gewissheit Anspruch erheben könnte. Aus den blossen Vorstellungen, die wir thatsächlich von ihnen haben, folgt für ihre Existenz ebensowenig etwas, wie aus den Vorstellungen von Centauren und Feen folgt, dass solche Wesen wirklich existiren. Man muss sich deshalb hier, wie in vielen anderen Fällen, mit der Gewissheit des Glaubens

that is this thinking eternal being. This is that, which, I imagine, is that notions, which men are aptest to have of God, who would have him a material being, as must readily suggested to them, by the ordinary conceit they have of themselves, and other men — — is to ascribe all the wisdom and knowledge of that eternal being only to the juxta-position of parts — — nothing can be more absurd. — § 17: this corporeal system either has all its parts at rest, or it is a certain motion of the parts wherein its thinking consists. If it be perfectly at rest, it is but one lump, and so can have no privileges above one atom. If it be the motion of its parts, on which its thinking depends, all the thoughts there must be unvoidably accidental and limited — — but the consequence of it, whereby freedom, power, choice and all rational and wise thinking or acting, will be quite taken away —.

[1] B. IV, ch. 11. § 13, 1.

begnügen[1]. Einen solchen festen Glauben an das Dasein höherer Geister oder Engel bekundet Locke an verschiedenen Stellen seines Essay's[2]. Ja, er stellt sogar weitgehende Ueberlegungen über deren nähere Natur an und sucht wiederholt die Annahme ihres Daseins zu rechtfertigen. Wenn wir uns nicht stolz auf den Gipfel der Dinge stellen, meint er, sondern die Unermesslichkeit und grosse Mannigfaltigkeit des Weltbaues berücksichtigen, dann werden wir einsehen, dass in anderen Wohnstätten andere und verschiedenartige Wesen sich befinden mögen, deren Fähigkeiten wir so wenig erfassen können, wie ein Wurm, der in einem Tischkasten steckt, die Sinne und den Verstand eines Menschen zu begreifen vermag[3].

Der bedeutendste Grund, mit welchem Locke das Dasein höherer geistiger Wesen zu stützen sucht, ist aus der Harmonie des Weltalls genommen, die nach ihm nicht zulässt, dass zwischen den Menschen und dem unendlichen Gotte eine so grosse Kluft bestehe. Da wir in der sinnlichen Welt vom Menschen abwärts ein graduelles Uebergehen zum Unvollkommeneren wahrnehmen, so dürfte es der Weisheit und den hohen Intentionen des Schöpfers entsprechen, dass auch von uns nach aufwärts verschiedene Rangordnungen geistiger Wesen so existiren, dass sie stufenweise allmählich zur unendlichen Vollkommenheit aufsteigen[4]. Die Existenz höherer geistiger Wesen ist nach Locke mithin durchaus nicht vernunftwidrig[5], erhält vielmehr einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

§ 5.

Wir haben jetzt den Standpunkt gewonnen, von dem aus es möglich ist, einen klaren Einblick in Lockes Lehre von dem realen Bestande der Welt, sowie von der Ordnung des Zusammenseins der Substanzen in derselben zu erhalten. Die Voraussetzung alles Seins ist der reine Raum, welcher eine unbegrenzte Ausdehnung hat, also unendlich ist. In dem unendlichen Raume befindet sich ein begrenztes

---

[1] Ibid. § 12.

[2] B. II, ch. 2, § 3; ch. 10, § 9; ch. 15, § 11; ch. 23, § 13, 36; B. III, ch. 6, § 11, 12; B. IV, ch. 3, § 6, 23, 27; ch. 11, § 12; ch. 16, § 12.

[3] B. II, ch. 2, § 3.

[4] B. III, ch. 6, § 12; B. IV. ch. 16, § 12.

[5] Ibid.

Weltvolumen; dieses wird gebildet durch die Summe aller Substanzen, oder genauer durch die von Gott geschaffenen endlichen Kreaturen (substantiae creatae). Alle Kreaturen bilden nach den Graden ihrer Vollkommenheit eine unendliche Stufenreihe, in der es keinen Sprung und keine Lücke giebt. So stellt die Substanzenwelt ein imposantes harmonisches, zum Vollkommeneren emporsteigendes Stufenreich dar, welche sich wieder in zwei wesentlich verschiedene Welten, eine materielle und eine intellectuelle (intellectual world), zerlegt.

Der wirkliche Bestand der materiellen Welt als Inbegriffs aller körperlicher Substanzen gestaltet sich ganz anders, als das unkritische Bewusstsein meistens annimmt. Die Welt der Erscheinung ist nicht auch die Welt des Seins, aber sie fordert den Schluss auf eine solche. Könnte man von der erscheinenden materiellen Welt alle Qualitäten, welche nur Wirkungsweisen der Dinge vermöge ihrer seienden Qualitäten auf uns, oder subjective Empfindungen sind, subtrahiren; mit andern Worten: wäre es möglich, die erscheinende Welt der blühenden Fülle ihrer Erscheinung, oder des ihr vom Menschengeiste her zugekommenen Schmuckes zu entkleiden, dann würde ihre wahre Gestalt, der reale Bestand übrig bleiben. Dieser kann nach Locke nichts sein, als eine Summe bestimmt gestalteter, dichter, raumerfüllender, in ihren Theilen beweglicher Atomcomplexe. Jeder solcher Atomcomplex ist ein selbständig existirendes Einzelding und als solches seiner Essenz und seinen Kräften nach von allen anderen unterschieden. Jenes materielle Gerippe der Wirklichkeit bringt dadurch, dass es mit der menschlichen Seele in Wechselwirkung tritt, die erscheinende Welt hervor.

Die Art des Seins der intellectuellen Welt ist für uns in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt; aber gewiss ist sie weit grösser und schöner als die materielle Welt. Das verbürgt uns die Grossartigkeit des Weltplanes, die Weisheit des Baumeisters, des Vaters aller Geister und Urhebers aller Substanzen. Wer nicht so närrisch (foolish) ist, den menschlichen Verstand für das Mass aller Dinge zu halten, der wird leicht einsehen, dass die Welt des Seienden überhaupt viel grösser ist, als wir zu begreifen vermögen[1].

[1] B. IV, ch. 3, § 27: — — the whole intellectual world: a greater certainly, and more beautiful world, than the material etc. — — God, the father

Zwischen der materiellen und intellectuellen Welt steht der Mensch, an beiden Welten participirend, seinem Körper nach zur materiellen, seinem Geiste nach zur intellectuellen Welt gehörend. Er ist, wie Bonnet sich später ausdrückte, ein être mixte. Der Tod setzt dieser Dualität ein Ende; dann trennt der Geist sich von seinem Körper, um einen Platz in der intellectuellen Welt einzunehmen[1].

Von Interesse ist noch, wie Locke sich das Seins-Verhältniss Gottes zur Welt denkt. Er hat sich darüber allerdings nicht ausführlich ausgesprochen; jedoch genügt eine Aeusserung, nach welcher er der Ansicht ist, Gott könne in Folge seiner Unendlichkeit keine Bewegung vindicirt werden[2], zur Orientirung über diesen Punkt. Da die Bewegung nach ihm in der Ortsveränderung besteht, so kann jene Bemerkung nur bedeuten, Gott könne man keine Bewegung zutheilen, weil ausser ihm kein Ort existire. Darnach wird der unendliche Raum von dem unendlichen Gotte ganz erfüllt; ihm eignet also repletive Ubiquität. Gott ist substantial omnipraesent; alle Substanzen werden durch ihn hervorgebracht und unterliegen seinen unmittelbaren Einwirkungen. *Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.* Die Frage nach der Priorität des Raumes vor dem Absoluten lag nicht im Bewusstsein Lockes, so sehr sie sich aufzudrängen scheint; wir kommen in Folgendem darauf zurück.

§ 6.

Bei der Besprechung der Materien dieses Abschnittes wollen wir unsere Aufmerksamkeit besonders auf die Beweise für die Existenz der Substanzen und die Art des Zusammenseins derselben richten. In seiner Demonstration des Daseins des eigenen Ich tritt Locke in die Fusstapfen Descartes. Wie dieser den archimedischen Punct seiner Demonstration des Seins in der veritas aeterna: is, qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat, oder in dem Satze: cogito, ergo sum fand, so bildet auch bei Locke die unzweifelhafte Gewissheit des eigenen Daseins den Ausgangspunkt seiner Beweise des Daseins der Substanzen. Gleichwohl ist

---

of all spirits, the eternal independent auther of them and us and all things. — Ibid. § 23 — — who are not so foolish as to think their span the measure of all things.

[1] B. II, ch. 23, § 20: — — its being separated from the body in death etc.

[2] Ibid. § 21.

hier eine einschneidende Differenz zu beachten. Descartes schliesst aus dem cogitare zunächst auf die intuitive Evidenz der Existenz des Denkens. Hic invenio, cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem? nempe quandiu cogito.[1] Wenn Descartes nun weiter cogitatio = mens sive animus, sive intellectus, sive ratio setzt, so ist dieses zweite Urtheil gegen das erste sehr im Nachtheil, weil es nicht mehr intuitiv einleuchtet, sondern rein dogmatischer Natur ist. Zunächst folgt, wie Descartes auch zugiebt, aus dem Denken doch nur die Gewissheit der Existenz dieses Denkens in den Zeiten, in welchen ich dasselbe concipire — quoties a mente concipitur —, hingegen ist mir seine Existenz keineswegs verbürgt in den Zeiten, in welchen es thatsächlich nicht wahrgenommen wird. Descartes kommt darum über jene erste Wahrheit hinaus gleich zu einem Dogma. Soll indessen die exacte Basis nicht sofort verlassen werden, so ist nur dieses einzuräumen: erstens die intuitive Evidenz der Existenz des Denkens, quoties a mente concipitur; zweitens die nothwendige Existenz von etwas, dem das Denken unter Bedingungen eignet, dessen Aeusserung dasselbe ist. Diese Schlüsse sind es, welche Locke macht, der uns hier darum auch gegen Descartes im Vortheil zu sein scheint. Weiterhin schliesst Locke dann aus der eigenthümlichen Natur des Denkens, das mit allen bekannten somatischen Vorgängen gänzlich unvergleichbar, namentlich aber nicht an räumliche Bedingungen geknüpft erscheine, auf die besondere Natur jenes Seins, deren Aeusserung das Denken ist. Dieses kann nach ihm in der äusserlich-sinnlichen Natur unmöglich ein Analogon oder gar ein Identisches finden und ist darum als ein Uebersinnliches zu begreifen. Gegen diese Locke'schen Ueberlegungen wird wohl kaum etwas Erhebliches einzuwenden sein.

So gewiss auch die unmittelbare Erkenntniss des eigenen Daseins ist, so folgt doch daraus unmittelbar für das Dasein einer realen Welt noch gar nichts. Descartes muss deshalb, um dieses zu erweisen, seine Zuflucht zur veracitas Dei nehmen. In diesem Punkte ist Locke entschieden wissenschaftlicher und darum auch erfolgreicher als Descartes. Ganz richtig macht er von der Thatsache der sinnlichen Empfindung den Schluss nicht auf die Realität der erscheinenden Welt, sondern auf die

[1]) R. Desc. Med. sec.

Einwirkung von ausser uns existirenden Ursachen auf unsere Sinne. So wenig die Empfindungen ihren äusseren Ursachen in allen Stücken adaequat sind, so gewiss ist doch, dass sie sind. Locke erhebt demnach die Empfindung zum Erkenntnissgrunde der Existenz eines Seins ausser uns. Descartes thut dies freilich auch in seiner Maxime: sane non dubium est, quin ea omnia, quae doceor a natura aliquid habeant veritatis;[1] allein diese Maxime hat bei ihm erst Geltung auf Grund der veracitas Dei, während sie bei Locke unmittelbar gilt. Was im Uebrigen die einzelnen Argumente Lockes für die Existenz eines realen Seins angeht, so finden sich dieselben bereits in den Schriften des Descartes; wir müssen darauf verzichten, sie hier näher zu prüfen.

Zwei Erkenntnisse bezüglich des Daseins stehen also fest: ich denke, also bin ich, und ich empfinde, also besteht eine äussere Ursache dieser Empfindung. Auf dieser Grundlage führt Locke, wie wir entwickelt haben, den Beweis für das Dasein Gottes. Den Weg, welchen Descartes gegangen ist, um dasselbe zu erweisen, kann Locke theils nicht einschlagen, theils will er ihn nicht betreten, weil derselbe nicht stichhaltig sei. Descartes lehrte, wie im ersten Abschnitt gezeigt worden ist, die Vorstellung des Unvollkommenen sei nur möglich, wenn die Idee des Vollkommenen dem menschlichen Geiste ursprünglich eigne. Woher nun diese Idee? Sie muss nothwendig eine Ursache haben, welche mindestens eben so viel Realität enthält als sie selbst; darum schliesst Descartes: ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissime demonstrari Deum etiam existere[2]. Nach Locke ist die Vorstellung Gottes ausschliesslich ein Product des Verstandes, erzeugt durch unendliche Steigerung von einfachen Reflexionsvorstellungen; er fragt nicht nach dem Grunde dieser Steigerung, darum aber bleibt ihm jener tiefere psychologische Beweis des Daseins Gottes verschlossen. Das ontologische Argument, nach welchem die Idee des allervollkommensten Wesens nothwendig die Existenz involvirt, hat für Locke keine überzeugende Kraft,[3] obwohl er directe Einwendungen nicht gegen dasselbe erhebt. Der positive Beweis für das Dasein Gottes, den Locke

[1] R. Desc. Med. Sexta.

[2] R. Desc. Med. tert.

[3] B. IV. ch. 10, § 7.

nun führt, und von dem er behauptet, derselbe gebe mathematische Gewissheit, ist keinesweges neu; es ist die via causalitatis der Scholastiker, welche er betritt. Der ganze Beweis charakterisirt sich als das Argumentum cosmologicum, das alte Ur- und Grundargument für das Dasein Gottes. Die behauptete mathematische Gewissheit desselben beruht freilich auf Täuschung. Bevor wir diesen Beweis antreten, sind in der Locke'schen Argumentation drei Momente zu distinguiren: erstens die eleatische Position, ein Sein könne nicht von einem Nichtsein hervorgebracht werden, zweitens die Annahme der Unmöglichkeit einer endlosen Causalreihe und drittens die Behauptung, der Urquell alles Seienden müsse als ratio sufficiens der Welt alle Vollkommenheiten, welche sich aus der Schöpfung ergeben, im höchsten Masse enthalten. Lässt sich nun gegen den Satz, ein Sein könne nicht von einem Nichtsein hervorgebracht werden, nichts erinnern, so ist doch darauf hinzuweisen, dass er nur zu dem metaphysischen Begriffe eines Unbedingten, nicht aber ohne Weiteres zu dem religiösen Begriffe Gottes führt. Ferner erweist sich die Annahme der Unmöglichkeit einer endlosen Causalkette als gänzlich unbegründet. Nach dem Causalgesetz verlangt vielmehr jedes posteriorus ein vorhergehendes begründendes prius; woraus folgt, dass jede Causalreihe ihrer Natur nach unendlich ist[1]. Einleuchtender ist die Argumentation, der Schöpfer müsse alle Vollkommenheiten seines Werkes in höherem Grade besitzen; wobei allerdings garnicht abzusehen ist, warum ihm nicht ebenso consequent alle Unvollkommenheiten und Uebel der Welt zu vindiciren seien. Aber selbst zugegeben, die Locke'sche Argumentation des Daseins Gottes sei stichhaltig, so würde er doch immer nur zu einer geistigen Weltursache mit negativen Qualitäten gelangen, weil die Vorstellung einer zur Unendlichkeit gesteigerten Qualität nach ihm positiv unvollziehbar ist[2], da sie in jedem Momente des Vollziehens noch gesteigert werden kann, bis die Phantasie erschöpft ihren Dienst versagt; sie erweist sich lediglich als eine Negation, die als positiven Kern immer nur eine empirische Vorstellung enthält. So wird Gott — durch Verunendlichung construirt — zu einem Gebilde der schrankenlosen Phantasie

---

[1] Cf. C. Fortlage, Darstellung und Kritik der Beweise für's Dasein Gottes, pag. 154 ff.

[2] B. II, ch. 15 a. v. O.

mit anthropomorphem Kern. — Im Ganzen scheint Locke indessen wohl herausgefühlt zu haben, dass es dem Bewusstsein des Menschen eingeboren sei, sich über den endlichen Causalzusammenhang zu einer allbegründenden Weltursache zu erheben. Allein, eine solche absolute persönliche Macht wird nur erlebt in der Fülle des Gemüths, nicht aber erfasst durch metaphysische Speculation. In die Tiefen der Gottheit dringt nicht der logische Verstand, sondern allein der Glaube; nur von hier aus kann Gott rein geschaut werden.

Aehnliches gilt rücksichtlich des Daseins einer intellectuellen Welt; weder die Verneinung, noch die Bejahung einer solchen lässt sich beweisen, und Locke ist vorsichtig genug, weder das eine, noch das andere zu unternehmen. Er räumt die Möglichkeit einer solchen Welt ein und ist persönlich von ihrem Dasein überzeugt. Unser Nichtwissen ist kein Grund ihrer Nichtexistenz. Die Welt der Dinge existirt unabhängig von unserem Denken; darum aber kann unser Denken auch kein Mass für dieselbe sein. Dies erscheint wie eine Anspielung auf den Fundamentalsatz des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος.* Auch liegt darin eine Antithesis zum Descartes'schen Rationalismus, der sich der Wesenserkenntniss rühmte. Wir kommen hierauf im folgenden Abschnitte noch ausführlicher zurück.

Was nun die Verhältnisse des Zusammenseins der Substanzen angeht, so finden wir bei Locke die Descartes'sche Unterscheidung zwischen den substantiis creatis und der substantia absoluta oder Gott; die ersteren sind nur durch Gott, während die absolute Substanz oder Gott ein allein durch sich existirendes Wesen ist[1]. In Consequenz seiner von Descartes principiell abweichenden Auffassung der geschaffenen Substanzen gestaltet sich jedoch der reale Weltbestand nach Locke ganz anders, als bei Descartes. Nach diesem giebt es keinen Raum ohne Materie; diese reicht in indefinitum. Wie ist nun das Seins-Verhältniss Gottes zur Welt? Descartes giebt darüber keine klare Auskunft; bald will es erscheinen, er fasse Gott als extramundan, bald wieder als sei derselbe der Substanzenwelt immanent[2]. Diesem gegenüber lehrt Locke

---

[1] R. Desc. Princ. phil. I, 51; 52.

[2] Der Immanenz Spinozas, die sich in der Formel „Deus sive natura" ausdrückt, kommt z. B. folgende Aeusserung Descartes sehr nahe: Per naturam

das Dasein eines reinen oder absoluten Raumes, welcher ganz erfüllt ist von Gott. Die geschaffenen Substanzen sind demnach in Gott, der unmittelbar auf dieselben wirkt. Man sieht, von solchem Theïsmus ist es nicht weit zu Newton, welcher den unendlichen Raum das Sensorium Gottes nennt, oder zu der Lehre des Malebranche: toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin[1], und der anderen, nach welcher wir alle Dinge in Gott sehen. Für solche Folgerungen fehlte Locken indessen das tiefere speculative Interesse. Darum bleibt er auch bei einem uneingeschränkten Pluralismus stehen, der ihm die Erklärung der Wechselwirkung zwischen den Dingen ganz unmöglich macht. Bei allen Fragen, welche das Problem des Wirkens betreffen, schützt er in Folge dessen die Beschränktheit des menschlichen Verstandes vor und recurrirt auf die Allmacht Gottes, ohne zu erkennen, dass damit die Schwierigkeit metaphysisch nicht gelöst, sondern nur einen Schritt weiter hinaus geschoben wird. Unerörtert bleibt bei Locke auch das Prioritätsverhältniss zwischen dem unendlichen reinen Raum und dem unendlichen Gott. Wird dem ersteren die Priorität vindicirt, so ist Gott nicht mehr das Absolute, weil dann ja sein Dasein den unendlichen Raum zur Voraussetzung hätte; lässt man hingegen Gott den Raum erst schaffen, so erhebt sich gleich die Frage, wo denn der nach Locke räumliche, den Raum erst producirende Gott existire? So kommt man zu höchst intricaten Problemen, wenn man von Locke'schen Praemissen aus nur einen Schritt weiter geht. Indessen kann darüber kein Zweifel sein, dass die Locke'sche Auffassung des Raumes bei weitem höher steht, als die entsprechende Theorie Descartes. Hier hat Riehl[2] gewiss Recht, wenn er in Locke einen Uebergang zur Lehre von der Idealität des Raumes findet.

---

enim generaliter spectatam nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum, vel rerum creaturum coordinationem a Deo institutam intelligo. (Med. sext.)

[1] Malebr. Rech. de la vérité, liv. III, p. II, ch. 6.

[2] Cf. a. a. O.

Dritter Abschnitt.

Die Erkenntniss der Substanzen.

§ 7.

Wir haben die Philosophie Lockes eine wohlthätige Reaction des gesunden wissenschaftlichen Geistes genannt. Diesen Charakter beweist sie namentlich in der Beantwortung der Fragen, wie das Denken das Sein erfasse, und in welchem Grade es dasselbe zu ergründen vermöge. Die erste Frage betrifft die Methode der Erkenntniss, die zweite richtet sich auf den Umfang derselben, oder auf die Grenzen der Erkennbarkeit des Seins. Fassen wir zunächst den ersten Punkt in's Auge. Der Dogmatismus vermeinte alle Erkenntnisse aus dem Denken ableiten und das ganze Sein aus Principien construiren zu können. Gegen eine solche Auffassung machte Locke Front. Es ist nach ihm überhaupt ein gründlicher Irrthum, wenn man meint, dass jede Wissenschaft auf gewissen praecognitis basire, und darum gewisse Principien das Fundament und die Ausgangspunkte alles Wissens sein müssten. Dieser breitgetretene Weg der Schulen ist nicht der rechte; denn allgemeine Sätze und Definitionen, die vor aller Erfahrung als zweifellose Wahrheiten festgehalten werden und nur in Folge blinder Zustimmung gelten, führen nicht zur Wahrheit, sondern verwickeln den Geist immer tiefer in Irrthümer. Man darf sich nicht einschüchtern lassen durch das Wort Principium, das im besten Falle nur eine höchst zweifelhafte Hypothese bezeichnet. Wenn man weiss, wie wenig allgemeine Maxime, zweifelhafte Principien und willkürliche Hypothesen das wahre Wissen gefördert und die Untersuchung zu wirklichen Fortschritten geführt haben, wie wenig eine solche Methode Jahrhunderte hindurch zum Fortschritte des Wissens in der φυσική beigesteuert hat, so wird man es denen Dank wissen, die in letzter Zeit einen anderen Weg eingeschlagen haben, der nicht zu gelehrter Ignoranz,

sondern zu nützlichem Wissen führt. Auch wäre jedenfalls weniger Streit in der Welt, wenn man Vorstellungen und Begriffe von den Dingen selbst unterschiede, und nicht die Erklärungen jener für Erklärungen des Wesens der Dinge nähme. Unser Wissen wird um nichts gehoben, wenn man ein grosses Geräusch mit Worten macht und sich den Anschein giebt, als erkenne man etwas, von dem in Wahrheit niemand etwas wissen kann. Das Wesen der Dinge richtet sich nicht nach a priori gemachten Definitionen; diese haben nur so weit Werth, als die Worte derselben Zeichen für empirisch gewonnene Vorstellungen sind.[1]

Jener unfruchtbare Erkenntnissweg, den Locke verurtheilt, ist die Methode der Deduction der Scholastik und des Rationalismus seiner Zeit. Ihr gegenüber vertheidigt er die Induction des Empirismus, wie dies bereits von einigen seiner Vorgänger insbesondere von Bacon von Verulam geschehen war. Da nach Locke kein Wissen a priori oder aus Principien möglich ist, und alle Vorstellungen nur so weit wirklichen Erkenntnisswerth haben, als sie empirisch gewonnen sind, oder aus der Verarbeitung empirisch gewonnener Vorstellungen resultiren, so fängt alles wahre Wissen nothwendig damit an, auf dem Wege der Empirie möglichst klare, deutliche und voll-

[1] B IV, ch. 12, § 1: It having been the common received opinion amongst men of letters, that maxims were the foundation af all knowledge and that the sciences were each from them built upon certain praecognita — — the beaten road of the shools has been, to lay down in the beginning one or more general propositions, as foundations whereon to build the knowledge that was to be had of that subject. — § 6: — the way to improve our knowledge, is not, I am sure, blindly and with an implicit faith, to receive and swallow principles — — § 5: — instead of being guided into truth, we shall, by principles, be only confirmed in mistake and error — § 13: — And at least that we take care, that the name of principles deceive us not, nor impose on us, by making us receive that for an unquestionable truth, which is really at best a very doubtful conjecture — — § 12: — He that shall sonsider how little general maxims, precarious principles, and hypotheses laid down at pleasure, have promoted true knowledge, or help'd to satisfy the inquiries of rational men after real improvements; how little, I say, the setting out at that end has, for many ages together, advanc'd mens progress towards the knowledge of natural philosophy (φυσικὴ), will think we have reason to thank those, who in this latter age have taken another course and have trod out to us, though not an easier way to learned ignorance, yet a surer way to rofitable knowledge. — Cf. III, ch. 10, § 15 u. a. a. O; II. ch. 13, § 18.

ständige Vorstellungen zu erwerben und dieselben mit festen Namen zu belegen. Der weitere Schritt besteht dann darin, jene empirisch gewonnenen Vorstellungen zu vergleichen, um deren Uebereinstimmung und Widerstreit, Beziehungen und Richtungen zu erfahren. Eine erfinderische und geregelte Benutzung des Denkens ist dabei das einzige Mittel, um alles zu entdecken, was wahrhaft und sicher in allgemeine Sätze gefasst werden kann. So wird mit dem Einfachsten und Leichtesten begonnen und allmählich durch eine continuirliche Kette von Gründen zur Entdeckung und Demonstration von Wahrheiten gelangt, welche beim ersten Blick das menschliche Vermögen zu übersteigen schienen[1]. Allgemeine Sätze sind darum nicht der Anfang, sondern das Endergebniss aller wahren Wissenschaft; mit anderen Worten: nicht die Deduction, sondern eine speculativ zu handhabende Induction, ist nach Locke die allein richtige Erkenntnissmethode, wenn es sich um die Erforschung der Wirklichkeit handelt.

Was nun die Erkenntnissmethode körperlicher Substanzen anlangt, so ist vor allen Dingen hier festzuhalten, dass unser Wissen nicht weiter reicht, als es sich auf sorgfältig gewonnene klare und deutliche Vorstellungen gründet; sind diese verworren, dunkel nnd unvollständig, so kann unmöglich das Wissen klar und deutlich sein. Es kommt bei den körperlichen Substanzen zweierlei in Betracht, einmal das innere Wesen, the essence of substance, und zweitens die Qualitäten, welche aus dem

---

[1] B. IV, ch. 12, § 6: — — (the way to improve the knowledge) is, I think, to get and fix in our minds clear, distinct and complet ideas, as far as they are to be had, and annex to them proper and constant names. And thus, perhaps, without any other principles, but barely considering those ideas and by comparing them one with another, finding their agrement and disagrement and their several relations and habitudes; we shall get more true and clear knowledge, by the conduct of this one rule, than by taking up principles, and thereby putting our minds into the disposal of others. — § 7: — A sagacious and methodical applications of our thoughts, for the finding of these relations, is the only way to discover all that can be put with truth and certainly concerning them, into general propositions — By what steps we are to proceed in these, is to be learned in the shools of the mathematicians, who from very plain and easy beginnings, by gentle degrees, and a continu'd chain of reasonings, proceed to the discovery and demonstration of truths, hat appear at first sight beyond human capacity.

inneren Wesen abfliessen[1]. Könnte man von der internen Constitution, oder der Essenz der Substanzen eine adaequate Erkenntniss erlangen, so wäre ein bequemer Weg zur Auffindung sämmtlicher Qualitäten körperlicher Substanzen gegeben; denn da dieselben durch das innere Wesen verursacht werden, so müssten sie auch daraus ableitbar sein. Diese Voraussetzung trifft indessen nicht zu; die Essenz der Substanz, ihr inneres Wesen, ist unserer Cognition völlig verschlossen. Alle hier versuchten Definitionen kommen nicht über Worterklärungen hinaus. Wir können niemals erfahren, was das Wesen der Substanzen ist, höchstens bringen wir es zu einer unklaren und verworrenen von dem, was es thut. Aber selbst wenn erklärt wird, es sei dasjenige, aus dem die Qualitäten abfliessen, was dieselben in sich vereinige und trage, so ist damit das Wissen auch nicht einen Schritt gefördert. Oder hat jemand eine klare Vorstellung von Papier, wenn ihm gesagt wird, Papier sei dasjenige, was die Buchstaben trage? Kann deshalb die Erforschung der Substanzen nicht vom inneren Wesen derselben ausgehen, um von hier aus auf die Qualitäten zu schliessen, so erübrigt nur der umgekehrte Weg. Die Qualitäten und Wirksamkeiten der Substanzen müssen sorgfältig beobachtet und erlauscht werden; je weiter man es darin bringt, um so mehr steigt die wahre Erkenntniss; darum können nur Erfahrung und Beobachtung vermittelst der Sinne und im Einzelnen eine Einsicht in die körperlichen Substanzen gewähren.[1]

---

[1] B. III, ch. 6, § 9: — — internal constitution from which those qualities flow. B. IV, ch. 6, § 11, 15: — which (essence of substance) is the root, wherein all his inseparable qualities are united and frow whence the flow. B. II, ch. 23, § 3: — and (qualities) are therefore supposed to flow from the particular internal constitution, or unknown essence of that substance.

[2] B. IV, ch. 3, ch. 11: — it is impossible, we should known which (of the qualities) have a necessary union or inconsistency one with annother: for not knowing the root they spring from; etc. § 12—14; B. II, ch. 13, § 18—20; § 19: — so that of substance we have no idea of what it is, but only a confused obscure one of what it does, etc. B. IV, ch. 12, § 12: — — In the knowledge of bodies we must be content to glean what we can from experiments; since we cannot from a discovery, of their real ıp at a time whole sheaves; and in bundles comprehend properties of whole species together — — experience, observation story must give us by our senses and by retail an insight into

Obgleich indessen unser Wissen durchaus auf die Insel der Erfahrung beschränkt ist, so liegt es doch in der Natur des menschlichen Geistes, seine Erkenntniss über die Grenzen der Erfahrung hinaus auszudehnen. Hier ist jedoch niemals ein Wissen, sondern höchstens Wahrscheinlichkeit erreichbar. Auf diesem Gebiete stehen dem Forscher zwei Hülfsmittel zu Diensten, die Analogie, the great rule of probability, und die Hypothese. Ueberall, wo es sich um die Erforschung des inneren Wesens der Dinge, um innere Ursachen und die Art und Weise, wie diese Ursachen wirken, handelt, ist die Analogie das einzige Mittel, welches uns Gründe der Wahrscheinlichkeit zu geben vermag. So sehr man ferner vor einem voreiligen Aufstellen von Hypothesen warnen muss, und so sehr man sich stets bewusst zu bleiben hat, dass eine Hypothese immer nur eine zweifelhafte Annahme enthält, so darf ihre Anwendung doch nicht ausgeschlossen sein, wenn es auf eine Erklärung des Seins ankommt. In solchen Fällen führt sie oft zu überraschend neuen Resultaten und eröffnet dem Geiste neue Bahnen. Allein, hier thut Vorsicht Noth, wenn diese Art der Forschung nicht mehr schaden als nützen soll[1].

Sind wir demnach hinsichtlich der körperlichen Substanzen, so weit ein wirkliches Wissen in Betracht kommt, ganz auf die Erfahrung beschränkt und ist dieser bei der Schwäche und Mittelmässigkeit der menschlichen Vermögen nichts zugänglich, als die äusseren Beschaffenheiten und das äussere Verhalten der Substanzen, so wird man es hier schwerlich jemals zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntniss bringen. Ein Wissen von Einzelnem ist erreichbar; darüber hinaus dürften unsere Vermögen nicht reichen. Damit soll jedoch nicht eine Gering-

---

corporeal substances. The knowledge of bodies we must get by our senses, warily imploy'd in taking notice of their qualities and operations on one another. — § 14.

[1] B. IV, ch. 15, § 2; ch. 16, § 12: In things which sense cannot discover, analogy is the great rule of probability — — such are: — concerning the manner of operation in most parts of the works of nature — — the causes that operate, and the manner they are produced in, we can only guess and probably conjecture. — — ch. 12, § 13: Not that we may not, to explain any phaenomena of nature, make use of any probable hypothesis whatsoever; hypotheses, if they are well made, are at least great helps — — and often direct us to new discoveries. But my meaning is, that we should not take up any one too hastily — —.

schätzung des Studiums der Natur ausgesprochen werden, vielmehr richtet sich dieses Bekenntniss nur gegen die voreilige Annahme, da Erkenntniss zu finden, wo keine möglich ist. Man soll nicht zweifelhafte Systeme für complete Wissenschaften, und unfassbare Begriffe für scientifische Demonstrationen nehmen.[1]

Was Locke hinsichtlich der Erkenntnissmethode der körperlichen Substanzen sagt, gilt ihm auch in Rücksicht der Erkenntniss der Seele. Erfahrung, Analogie und Hypothese sind auch hier die alleinigen Erkenntnissmittel. Nur kommt hier die andere Seite der Erfahrung, also nicht die Sensation, sondern die Reflexion oder die Erfahrung des inneren Sinnes in Betracht. Aus der wahren Selbstbeobachtung kann allein eine wahre Selbsterkenntniss resultiren. Alles psychologische Wissen ist empirisch; was darüber hinausreicht hat nur den Werth einer grösseren oder geringeren Wahrscheinlichkeit. Diese kommt der Gewissheit allerdings oft sehr nahe, in welchen Fällen man sich ruhig mit ihr begnügen kann. — Ueber die höheren Geister und über Gott vermögen wir empirisch kein Wissen zu erlangen. Nur nach Analogie unseres eigenen Geistes können wir Schlüsse auf die besondere Natur Gottes und der höheren Geister machen. Locke räumt freilich hier auch der Offenbarung eine Stimme ein; da er aber andererseits die menschliche Vernunft wieder zum Kriterium der Offenbarung erhebt, so wird jene Erkenntnissquelle ziemlich auf Null reducirt.[2]

Damit ist alles Wesentliche berührt, was Locke gelegentlich über die Erkenntnissmethode der Substanzen äussert. Der Hinweis, von dem unsere Arbeit ausging, dass alles Wissen aus der Erfahrung stamme, wird jetzt verständlicher. Wie sich die Welt nach Locke als Inbegriff aller Substanzen in eine stoffliche und eine intellectuelle Welt scheidet,

---

[1] B. IV, ch. 12, § 12: I would not therefore be thought to disesteem, or dissuade the study of nature. — § 10: — it makes me suspect, that natural philosophy is not capable of being made a science etc. — § 12: — All that I would say, is, that we should not be too forwardly possess'd with the opinion, or spectation of knowledge, where it is not to be had, or by ways that will not attain to it: that we should not take doubtful systems for compleat ...iences, nor unintelligible notions for scientifical demonstration.

[2] Cf. B. IV, ch, 18.

so haben wir für jede dieser Welten ein besonderes Erkenntnissvermögen: für die erstere die Sensation und für die letztere die Reflexion, deren Bedeutung wir im ersten Abschnitt ausführlich untersucht haben. Aus der Sensation fliessen die Elemente, aus denen die Wissenschaft körperlicher Substanzen sich aufbaut; dagegen liefert die Reflexion die Elemente der Wissenschaft geistiger Substanzen: der empirischen Psychologie und natürlichen Theologie. Jede der beiden Seiten der Erfahrung ist hiernach die Quelle einer ihr eigenthümlichen Summe von Erkenntnissen.

§ 8.

Die Frage nach der Erkenntnissmethode ist erledigt; jetzt handelt es sich darum, wie weit nach dieser Methode die Substanzen erkennbar sind. Zunächst kommen die körperlichen Substanzen in Betracht. Wir haben für die Vorstellung einer solchen die Formel $k = [(a + b) + (\alpha + \beta)] + x$ gefunden. Den einfachen Vorstellungen $a + b$ entsprechen in den Substanzen nur Kräfte, die wir mit $a^1 + b^1$ bezeichnen wollen; dann constituirt sich eine real existirende körperliche Substanz als $[(a^1 + b^1) + (\alpha + \beta)] + x$. Hiernach ergeben sich drei Gesichtspunkte, nach denen die Erkennbarkeit derselben eine Erörterung fordert; nämlich erstens rücksichtlich des unbekannten Wesens x, dann in Beziehung auf die allgemeine Natur der Materialität $\alpha + \beta$, und endlich in Betreff der Kräfte $a^1 + b^1$. Dieser Ordnung wollen wir folgen.

Man ist nach Locke allgemein geneigt, die Erkennbarkeit körperlicher Substanzen für eine ganz selbstverständliche Sache zu halten. Diese Erscheinung hat ihren Grund darin, dass das Denken der meisten Menschen völlig von den Sinnen unterjocht ist, und ihre Gedanken sich nur selten über das Sinnliche erheben. Was sie täglich mit den Sinnen wahrnehmen, halten sie für klar und begreiflich, und sind höchst verwundert, wenn jemand sie auf eine Schwierigkeit der Erkenntniss aufmerksam macht. Körperliche Substanzen, diese dichten ausgedehnten Dinge bieten nach ihrer Ansicht nichts Unfassbares. Allerdings liegt das Factum der Materialität, liegen die körperlichen Substanzen der Erfahrung klar vor; allein fragt man, how it is done, so geräth man in grosse Verlegenheit. Die secundären Qualitäten resultiren aus der Wirksamkeit dichter, ausgedehnter Theilchen; aber was ist das, dem die Dich-

tigkeit und die Ausdehnung inhäriren? Hier ist das angebliche Wissen bereits erschöpft; die Antwort kann nur lauten: Etwas, aber man wisse nicht, was. Dieses Etwas, das Wesen, the internal constitution, the essence of substance entzieht sich gänzlich unserer Cognition; es ist das unbekannte x in den Substanzen[1].

Aber weiter, wenn es uns ganz unbekannt ist, was es ist, das wir erfahrungsmässig als ein Dichtes und Ausgedehntes kennen lernen, so sind uns diese Qualitäten eben so dunkel. Wir wissen nicht, wie eine körperliche Substanz ausgedehnt ist, oder wie die kleinsten Theilchen cohäriren to make extension. Es ist uns unerleuchtbar, welche geheimen Bande es sind, welche die kleinsten Theile an einander haften lassen. Wenn auch der Druck der Luft die Cohärenz mancher Stofftheile erklärt, so kann doch die Schwere und der Druck der Luft nicht die Ursache der Cohärenz ihrer eigenen Theilchen sein. Und wenn ferner die Particeln der Luft durch den Druck des Aethers oder einer anderen subtileren Materie als die Luft geeint und zusammen gehalten würden, so könnte jener Aether doch keine Bande machen für die Cohärenz der eigenen Corpusceln. Die geistreiche Hypothese von der Cohärenz der Atome wahrnehmbarer Körper in Folge des Druckes unwahrnehmbarer Körper genügt darum nicht. In Wahrheit ist zu bekennen, dass man nicht weiss, worin die Cohäsion der kleinsten Theilchen körperlicher Substanzen besteht, und daher auch nicht begreift, wie ein Körper dicht und ausgedehnt ist. Wer das Problem der Cohäsion löste, wer die Bande fände, welche einen Haufen von Atomen so fest zusammenhalten, den Kitt, der sie so zähe an einander klebt, der hätte in der That ein grosses Geheimniss aufgedeckt. Unsere Vermögen reichen nicht aus zur Lösung

---

[1] B. II, ch. 23, § 25: — I allow it is usual for most people to wonder, how any one should find a difficulty in what they think they every day observe. Do we not see, will they be ready to say, the parts of body stick firmly together? Is there any thing more common? etc. § 22; § 25: — The matter of fact is clear, I confess; but when we would a little nearer look into it, and consider, how it is done, there I think we are at loss — § 2: — if we were demanded, what is it that solidity and extension inhere in — — (reply) something, he know not what. — § 32: — much less of the internal constitution and true nature of things, being destitute of faculties to attain it — § 23, u. a. a. O. B. III, ch. 9, § 12.

dieser Aufgabe: die allgemeine Natur $\alpha + \beta$ der körperlichen Substanzen ist ein unerhellbares Dunkel[1].

Was nun die Kräfte $a^1 + b^1$ der körperlichen Substanzen angeht, so ist auch hier keine erschöpfende Erkenntniss möglich. Die Kräfte bestehen in Relationen der Substanzen zu unseren Sinnen und zu anderen Substanzen. Man geht deshalb nie sicher, dass man alle in einer körperlichen Substanz enthaltenen Kräfte kennt, bevor man dieselbe nicht in alle möglichen Relationen zu allen anderen Substanzen gebracht, und dabei untersucht hat, welche Veränderungen sie in denselben bewirkt, und welche sie von denselben empfängt. Wenn es schon unmöglich ist, dies bei einer Substanz zu erforschen, wie viel weniger bei allen. Wir müssen uns daher bei den einzelnen körperlichen Substanzen immer mit der Kenntniss einiger Kräfte begnügen. Aber auch diese Kenntniss lässt uns ganz im Unklaren über das Wie des Wirkens jener Kräfte, sei es in Rücksicht unserer Sinne, oder sei es in Rücksicht anderer Substanzen. Aus allem ergiebt sich, dass wir auf eine adaequate Erkenntniss körperlicher Substanzen verzichten müssen[2].

Diese Locke'schen Erörterungen der Beschränktheit unserer Erkenntniss der körperlichen Substanzen, denen er noch das Unbegreifliche einer unendlichen Theilung eines endlich Ausgedehnten hinzufügt, sind besonders gegen die verbreitete Annahme gerichtet, als sei eine Erkenntniss körperlicher Substanzen eben so leicht, als eine Erkenntniss der geistigen

---

[1] B. II, ch 23, § 23: — I answer, neither knows he, how he is extended; how the solid parts of body are united or cohere together to make extension — — § 24; 25: 26; — He that could find the bonds that tie these heaps of loose little bodies together so firmly, he that could make known the cement that makes them stick so fast one to annother would discover a great, and yet unknow secret etc. — — whereby it appears that this primary and supposed obvious quality of body, will be found, when examin'd, to be — incomprehensible — — § 16.

[2] B. II, ch. 31, § 8: — The simple ideas whereof we make our complex ones of substances are all of them (beating only the figur and bulk of some sorts) powers, which being relations to other substances, we can never be sure that we know all the powers that are in any one body, till we have try'd what changes it is fitted to give to, or receive from other substance, in their several ways of application: which being impossible to be try'd upon any one body, much less upon all; it is impossible we should have adaequat ideas of any substance. — B. IV, ch. 3, § 11 ff. B. III, ch. 9, § 13; 14.

Substanz Schwierigkeiten biete. Eine dichte, ausgedehnte Substanz ist nach ihm eben so schwer zu begreifen, als eine denkende immaterielle. Freilich kennen wir nicht die geheime und tiefere Natur der denkenden und wollenden Substanz, auch wissen wir nicht, wie sie denkt, und wie es möglich ist, durch blosses Denken Körper zu bewegen, aber es ist ein Irrthum, zu glauben, wir wären bezüglich der Erkenntniss körperlicher Substanzen günstiger gestellt[1].

Nicht besser als mit der Erkennbarkeit des Wesens der einzelnen Substanzen steht es mit der Erkennbarkeit der gegenseitigen Einwirkungen der Substanzen auf einander. Es sind hier vornehmlich drei Arten des Wirkens zu unterscheiden: erstens die Einwirkungen körperlicher Substanzen auf geistige, zweitens umgekehrt die Einwirkungen geistiger Substanzen auf körperliche, und endlich drittens die Wirkung von Körper zu Körper. Die erste Art der Wirkung haben wir bereits in dem Abschnitt über die Entstehung der Empfindungen zur Besprechung gebracht. Wir wissen nach Locke empirisch gewiss, dass mit rein somatischen Bewegungsreizen psychische Zustände oder Empfindungen verknüpft sind, welche mit jenen Nerven-Oscillationen keine Affinität haben: allein, zu erklären vermögen wir diesen Zusammenhang nicht; er wird nur verständlich im Hinblick auf die Allmacht Gottes[2].

Was die Erklärung der zweiten Art des Wirkens anlangt, so tappen wir hier eben so sehr im Dunkeln. Empirisch steht nur fest, dass lediglich durch die freie That, oder durch einen blossen Gedanken des Geistes in unserem Körper Bewegungen bewirkt werden, welche nicht die Wirkung eines Stosses oder einer Bewegung des blinden Stoffes sein können. Wäre dies der Fall, so würden jene Bewegungen nicht völlig in unserer Gewalt stehen und ausschliesslich von unserer Wahl abhängig sein. Durch einen Gedanken der Seele bewegt sich die Hand, und dieser Gedanke braucht sich nur zu ändern, so ruht sie wieder. Das sind unbestreitbare Facta, aber wer vermag sie

---

[1] B. II, ch. 23, § 23: If any one say, he knows not what the substance is of that thinking thing: no more, I say, he knows what the substance is of that solid thing. Farther if he says, he knows not how he thinks; I answer, neither knows he how he is extended — § 26: — a solid extended substance is as hard to be conceived, as a thinking immaterial one.

[2] Cf. oben S. 7 ff.

zu erklären? Die Inanspruchnahme der Lebensgeister leistet zur Erklärung des Problems gar nichts, weil der Gegensatz zwischen dem Materiellen und Immateriellen bestehen bleibt. Obgleich so alle willkürlichen Bewegungen dafür sprechen, dass sie nicht durch Stoss bewirkt werden, so vermögen manche doch nicht einzusehen, wie etwas ausser dem Stosse einen Körper bewegen kann. Allein, ist es nicht eine arge Selbsttäuschung, wenn man glaubt, die Mittheilung der Bewegung durch Stoss sei begreiflicher, als die Erzeugung der Bewegung durch Denken?[1]

Damit kommen wir auf die Frage nach der Erkennbarkeit des Wirkens von Körper zu Körper. Gleichsam vorahnend, dass alles körperliche Wirken nur in Bewegung bestehe, redet Locke nur von dieser. Die tägliche Erfahrung bietet uns die Vorstellung der Mittheilung der Bewegung durch Stoss, und wir denken dabei, dass die Bewegung von dem einen Körper a auf den anderen b übergehe. Allein, eben dieses Uebergehen der Bewegung von a auf b ist mindestens eben so dunkel und unbegreiflich, wie die Art, auf welche die Seele ihren Körper bewegt. Für beide Vorgänge sind wir, ungeachtet sie täglich erfahren werden, gleich rathlos. Es ist deshalb eine ganz grundlose Meinung, die Vermittelung der Bewegung von Körper zu Körper sei ein durchaus plausibler Vorgang und nur die Wirkung zwischen Seele und Körper sei unerklärbar[2].

---

[1] B. IV, ch. 10, § 19: — We cannot conceive how any thing but impulse of body can move body; and yet that is not a reason sufficient to make us deny it possible, against the constant experience we have of it in ourselves, in all our voluntary motions, which are produced in us only by the free action or thought of our own minds, and are not, nor can be the effects of the impulse or determination of the motion of blind matter in or upon our bodies; for then it could not be in our power or choice to alter it, etc.

[2] B. II, ch. 23, § 28: — Another idea, we have of body, is the power of communication of motion by impulse; and of our souls, the power of exciting motion by thought. These ideas, the one of body, the other of our minds, every day's experience clearly furnishes us with: but if here again we enquire how this is done, we are equally in the dark. For in the incommunication of motion by impulse — — we can have no other conception, but of the passing of motion out of one body into another; which, I think, is as obscure and unconceivable, as how our minds etc.

Begreifen wir aber nicht einmal die Wirksamkeit der endlichen Substanzen, um wie viel weniger darf man sich wundern über die Unfassbarkeit der Wirksamkeit jenes ewigen, unendlichen Geistes, in dem alle Dinge sind, der alle erschaffen hat und regiert, und den die Himmel der Himmel nicht fassen können[1].

§ 9.

Begegneten wir bei der Genesis der Vorstellungen und dem Sein der Substanzen noch mancher Analogie zwischen Locke und Descartes, so dürfte ohne Weiteres einleuchten, dass hinsichtlich der Theorie der Erkenntniss der Substanzen Locke einen von Descartes völlig verschiedenen Weg geht. Die beiden Begriffe Rationalismus und Empirismus, auf die wir bereits bei der Constitution der Substanzvorstellungen hinweisen mussten, bezeichnen die gähnende Kluft zwischen beiden Philosophen. Wenn der Rationalismus überzeugt war, mit dem Lichte der Vernunft das Wesen der Dinge ganz erhellen, und zur Wesenserkenntniss des Absoluten durchdringen zu können, so fand Locke darin eine Ueberschätzung der menschlichen Vermögen, ja einen verderblichen, zu metaphysischem Scheinwissen strebenden Hochmuth. Unser wirkliches Wissen über das Sein kann nach Locke eben nie weiter reichen, als dieses Sein thatsächlich auf uns einwirkt und von uns erfahren wird. Es ist indessen wohl einleuchtend, dass dieser Grundsatz des Epirismus so lange höchst unbestimmt bleibt, als nicht genau angegeben wird, welcher Antheil dem menschlichen Geiste bei der Entstehung der empirischen Erkenntnisse zukommt, oder unter welchen geistigen Bedingungen eine Erfahrung nur möglich ist. Spricht man dem Geiste allen Antheil bei der Entstehung empirischer Erkenntnisse ab, macht man ihn zu einem Reservoir, welches sich durch die Sinne lediglich füllen zu lassen hat, so haben wir einen Empirismus, der auf directem Wege zum Materialismus ist; räumt man dagegen dem Geiste eine selbstthätige Mitwirkung bei der Entstehung empirischer Erkenntnisse ein, oder wird offen ausgesprochen, dass ohne eine solche Mitwirkung überhaupt jede Erkenntniss unmöglich sei, dann haben wir eine Theorie, welche mehr zum Apriorismus inclinirt, als zu dem verwegenen Materialismus eines système de la

[1] B. IV, ch. 10, § 19.

nature. Es fragt sich, welcher von diesen beiden Richtungen der Locke'sche Epirismus angehört. Wer mit Kant Locke vor das Dilemma stellt, entweder Sensificirung oder Intellectuirung sämmtlicher Vorstellungen, der übersieht unseres Erachtens, dass dieses Entweder-oder im philosophischen Bewusstsein Lockes garnicht existirte. Um daher ganz quellenmässig urtheilen zu können, scheint es uns geboten, jenes Dilemma abzuweisen, und die Frage so zu stellen: Gesteht Locke dem menschlichen Geiste eine thatsächliche Mitwirkung bei der Entstehung empirischer Erkenntnisse zu? Hier gehen die Auffassungen der Locke'schen Erkenntnisstheorie auseinander. Die constructive Geschichtsauffassung verneint diese Frage; sie thut dies, um die materialistische Popularphilosophie bequemer aus dem Standpunkt Lockes ableiten zu können; wir müssen dieselbe bejahen. Allerdings liegt Locken eine Untersuchung darüber, wie überhaupt Erfahrung möglich sei, durchaus ferne; aber ebensowenig kommt ihm der Gedanke, die Erfahrung sei an gar keine geistigen Bedingungen geknüpft. Erklärt er doch Sehen und Hören ohne eine denkende immaterielle Substanz geradezu für unmöglich. Ebenso kann eine Vorstellung nur zu Stande kommen, wenn die Seele sich auf den Sinnesreiz richtet oder ihn beachtet, und ist ferner der Grad der Klarheit und Deutlichkeit einer Vorstellung mit bedingt durch den Grad der seelischen Aufmerksamkeit, mit welchem der Reiz percipirt wird. Weder sind die Sinnesreize identisch mit Vorstellungen, noch ist die Sensation ratio sufficiens des gesammten Bewusstseinsinhaltes. Vor allem erscheint es darum auch als der richtigen Sachlage nicht entsprechend, wenn die constructive Geschichtsauffassung die Reflexion lediglich als eine verwandelte Sinnlichkeit oder als eine blosse Entwickelungsform der Sensation betrachtet; mit anderen Worten, wenn sie den quellenmässigen Sinn fundamentaler Begriffe der Locke'schen Philosophie in solchem Masse verändert und die Differenz derselben so zu verwischen bemüht ist, bis jene Erkenntnisstheorie sich in die Kategorie des Materialismus hineinzwängen lässt. Wenn man unter Sensualismus die Meinung versteht, der gesammte Bewusstseinsinhalt finde seinen zureichenden Grund in der Sensation, ferner das Wesen der Dinge werde unmittelbar durch die Sinne erfasst und endlich, das Wahrgenommene existire so, wie es wahrgenommen wird, dann ist Locke nicht einmal ein Sensualist, da er, wie aus

unseren früheren Darlegungen folgt, von allem das Gegentheil lehrt. Darum hat Hartenstein[1] auch ganz recht, wenn er sagt, dass die Locke'sche Distinction der beiden Erkenntnissquellen von vorne herein hätte verhindern sollen, denselben einen reinen Sensualisten zu nennen. Benoit[2] scheint uns allerdings die richtige Grenze zu überschreiten in dem Satze: Locke sei vom Sensualismus so weit entfernt, dass er eine von unseren Sinnen ganz unabhängige Gedankenwelt anerkenne. Das steht fest, hätte man das Verhältniss von Sensation und Reflexion, wie andererseits von Vorstellung und Reiz genauer untersucht und namentlich nicht übersehen, dass die Seele nach Locke eine mit ursprünglichen Kräften ausgestattete geistige Substanz ist, so würde man Anstand genommen haben, ihn jenen rohen Empiristen beizuzählen, welche das ganze Geistesleben für ein ausschliessliches Product der Sinnlichkeit erklären.

Die Erkenntnisstheorie Lockes ist speculativer Empirismus[3]. Die Durchforschung des Seins, die Combination und Vergleichung der empirisch eruirten Thatsachen soll an der Hand eines geregelten Denkens geschehen. Das empirisch gewonnene Vorstellungsmaterial bildet die Elemente, mit denen das Denken weiter operirt; durch sorgfältige Vergleichung desselben sucht es das festzustellen, was wahrhaft in allgemeine Sätze gefasst werden kann. Hypothese und Analogie kommen weiterhin dem Denken zu Hülfe, wo es über die Grenzen der Erfahrung hinausgeht. Indessen muss man sich stets bewusst bleiben, was wahrhaft Wissen genannt werden darf und was nur den Werth des Wahrscheinlichen hat. Wenn ich recht sehe, so sind das alles Sätze, welche der exacten Wissenschaft unserer Tage bei der Erforschung der körperlichen Substanzen als methodische Selbstverständlichkeiten gelten; was aber die Methode der Psychologie betrifft, so äussert sich auch Kant ganz im Sinne Lockes, wenn er sagt: Es bleibt uns nichts übrig, als

---

[1] G. Hartenstein, hist.-philos. Abhdlgn. Pag. 316.

[2] G. v. Benoit, Darstllg. d. Locke'schen Erkenntnisstheorie, verglichen mit der Leibnizischen Kritik. Gekrönte Preisschr. Pag. 13.

[3] Der wissenschaftliche Empirismus wurde bereits von Stoikern als ἐμπειρία μεθοδική bezeichnet, und von Bacon als experienta literata der experienta vaga gegenüber gestellt. (Cf. R. Eucken, Gesch. u. Kritik der Grundbegriffe d. Gegenwart, pag. 28 ff.)

unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studiren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann[1]. Man darf wohl sagen, dass dieses Wort die Devise unserer Zeit bezeichnet. Allerdings war es nicht immer so. Es gab eine Zeit, in welcher jeder Empirismus als unwissenschaftliches Raisonnement, wenn nicht gar als wissenschaftliche Rohheit galt. Heute liegt die Sache fast umgekehrt; man darf kaum mehr von metaphysischer Speculation reden, ohne sich dem Verdachte eines philosophischen Träumers auszusetzen. So fordert gleichsam als gerechte Sühne das eine Extrem das andere. Könnte der speculative Tiefsinn in das innerste Wesen des Seins eindringen und eine adaequate praecise Definition desselben geben, so wäre man damit gleichsam in die Seele des Absoluten versetzt und könnte nun von hier aus das geheime Leben und Weben, die innerste Natur der Dinge erspähen, und das geheimnissvolle Dunkel der Wirklichkeit stände hell erleuchtet vor unserem geistigen Auge; das Bild der Isis wäre entschleiert, und das Weltgeheimniss läge offen da. Wie müsste dann aller Empirismus als jämmerliches Halbdunkel überstrahlt werden von dem Lichtglanze des absoluten Wissens! So verhält es sich indessen nicht. Trotz vieler gewaltiger speculativer Bemühungen, die uns mit Staunen und Bewunderung erfüllen, hat Locke noch immer Recht, wenn er methodologisch bemerkt, es sei uns versagt, von dem innern Wesen des Seins aus dieses Sein in seinen Erscheinungen zu begreifen, und darum bleibe uns nur der umgekehrte Weg, von den Aeusserungen des Seins auf das Wesen desselben zu schliessen.

Allein, so treffend diese Regel erscheint, so unfruchtbar bleibt sie bei unserem Philosophen selbst. Legt er doch das wenig tröstliche Bekenntniss ab, unserem Verstande sei nichts zugänglich als die äussere Schale der Dinge, ja selbst hier könne man es nur zur Kenntniss von Einzelheiten bringen. Diese letztere Einsicht, welche einer Verneinung aller wissenschaftlichen Erkenntniss der Substanzen gleichkommt, macht sich später vollends geltend bei Hume, und ist im Grunde die nothwendige Consequenz aller vorkantischen Philosophie. Kant war es vorbehalten, hier den rettenden Gedanken, das Kriterium der

[1] Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe Kirchmann, Pag. 705.

Wahrheit, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, könne nicht die Erfahrung geben, sondern entstamme einem Erkenntnissquell a priori, zuerst auszusprechen. Aber weiter verwickelt Locke sich offenbar in einen Widerspruch, wenn er einmal das erkenntnisstheoretische Dogma aufstellt, der eigentliche Kern oder das Wesen der Dinge sei uns ewig verschlossen, und andererseits in seiner Ontologie den Satz vertritt, dass alle Qualitäten, also das Aeussere der Dinge, aus jenem inneren Wesen abfliesse. Was aus dem Wesen eines Dinges abfliesst, ist eine Veräusserlichung oder Offenbarung eben dieses Wesens; entspringen nun nach Locke sämmtliche Qualitäten einer Substanz aus dem inneren Wesen derselben, so hätte er consequenterweise auch den Schluss ziehen müssen, dass das Wesen eines Dinges — wenigstens theilweise — in den uns zugänglichen Qualitäten zur Erscheinung komme. Durch diesen Fortschritt im Denken aber würde das Dogma von der Unerkennbarkeit des Wesens der Substanzen bedeutend limitirt worden sein.

Unter den übrigen Aufstellungen Lockes über die Erkennbarkeit der Substanzen erregt besonders seine Zerstörung des Wahns, als sei das Körperliche etwas völlig Erkennbares und Bekanntes, unser Interesse. Wir wissen nicht, was es ist, dem die Dichtigkeit und Ausdehnung zukommen, wie es uns auch unbekannt ist, wie die Atome es anfangen zu cohäriren. Dass die letztere Frage den Erfinder der Corpuscular-theorie bereits beschäftigte, bestätigen die kleinen Häkchen, welche Demokrit naiver Weise den Atomen vindicirte. Ein moderner Physiker würde Locken wahrscheinlich erwidern, es seien die Molecularkräfte, welche die Cohäsionserscheinung bewirken. Damit ist indessen gar nichts erklärt, denn es bleibt immer noch die metaphysische Frage unerledigt, was die Cohäsion oder Zusammenhangskraft denn eigentlich sei und in welcher für uns erfassbaren Weise sie die Wirkung der Cohärenz zu Stande bringe. So ist Locke vollständig im Recht, wenn er die Materie für ein dunkles, empirisch unerkennbares Erkenntnissobject erklärt. Ebenso liegt es mit seiner Ansicht über die Mittheilung der Bewegung durch Stoss. Es ist uns völlig unfassbar, wie Bewegung von einem Körper auf den andern übergehen kann; nach dem alten Satze her: attributa non separantur a substantiis gehört es gar in Bereich der Unmöglichkeiten. Diese Einsicht in die Unmöglichkeit transeunten Wirkens ist der erste Schritt zu der Annahme

eines immanenten Wirkens. Ein solches Wirken ist aber nur möglich, wenn der uneingeschränkte Pluralismus einem übersinnlichen Connex aller Substanzen geopfert wird. Weiter geht aus den Locke'schen Auslassungen über die Erkennbarkeit des Wesens und Wirkens körperlicher Substanzen auch hervor, wie wenig günstig unser Philosoph dem Materialismus gestimmt ist, für den man ihn in nicht höherem Grade verantwortlich machen kann, als in welchem die moderne Wissenschaft verantwortlich ist für den gewissenlosen Missbrauch ihrer Errungenschaften seitens einiger Materialisten.

Aus den bisherigen Erörterungen dürfte auch Lockes Stellung zur Metaphysik folgen. Es ist gesagt worden, Locke bestreite die Möglichkeit der Metaphysik als Kosmologie, Psychologie und Theologie. Wird unter Metaphysik eine systematisch geordnete Summe von Erkenntnissen aus Principien a priori verstanden, dann ist nach Locke allerdings jede Metaphysik eitles Wortgeklingel. Aber aus welchem Rechtstitel folgt denn das Privilegium einer solchen Auffassung der Metaphysik?[1]. Sagt doch selbst Hegel: die Philosophie Lockes ist, wenn man will, eine Metaphysik; es soll das Allgemeine aus dem durch Erfahrung gegebenen Concreten abgeleitet werden[2]. Fasst man die Metaphysik als eine speculative Bearbeitung der von den Erfahrungswissenschaften gelieferten Resultate, dann wird man ohne Zweifel die Bemühungen Lockes als eine schätzenswerthe Vorarbeit ansehen. Darin liegt auch der Grund, dass man sich in den letzten Jahren seiner dankbar erinnert hat, wie überhaupt besonders diejenigen Philosophen in den Vordergrund gerückt worden sind, welche, um mit Locke zu reden, Erkenntnisswege angebahnt haben, die nicht zu gelehrter Unwissenheit, sondern zu wirklichem Wissen führen.

[1] Der Name Metaphysik leitet sich bekanntlich her aus der Ueberschrift der ontologischen Untersuchungen des Aristoteles, welche von einem Ordner (Andronikus von Rhodus) der Schriften dieses Philosophen hinter die physischen Schriften desselben gestellt wurden und in Folge dieser Stellung den Titel *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* erhielten. Der Neuplatoniker Herennius bezeichnete dann mit *μετὰ τὰ φυσικά* die Wissenschaft von dem über der Natur Liegenden. Indessen ist die alte Metaphysik im Anschluss an Aristoteles die Lehre von den allgemeinen Bestimmungen des Seienden, nicht aber von dem, was trans physicam hinausgeht. (Cf. R. Eucken, a. a. O., pag. 60.)

[2] Hegel, W. W., B. 15, Pag. 437.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt. Die Genesis der Substanzvorstellungen 5

§ 1. Die Genesis der einfachen Vorstellungen 5

§ 2. Die Genesis der Substanzvorstellungen 14

§ 3. Kritik 22

Zweiter Abschnitt. Das Sein der Substanzen 33

§ 4 a. Das Sein der Seele 33

b. Das Sein der körperlichen Substanzen 44

c. Das Sein Gottes 48

d. Das Sein höherer geistiger Wesen 52

§ 5. Der reale Bestand der Welt 53

§ 6. Kritik 55

Dritter Abschnitt. Die Erkenntniss der Substanzen 61

§ 7. Die Methode zur Erkenntniss der Substanzen 61

§ 8. Die Erkennbarkeit der Substanzen 67

§ 9. Kritik 72